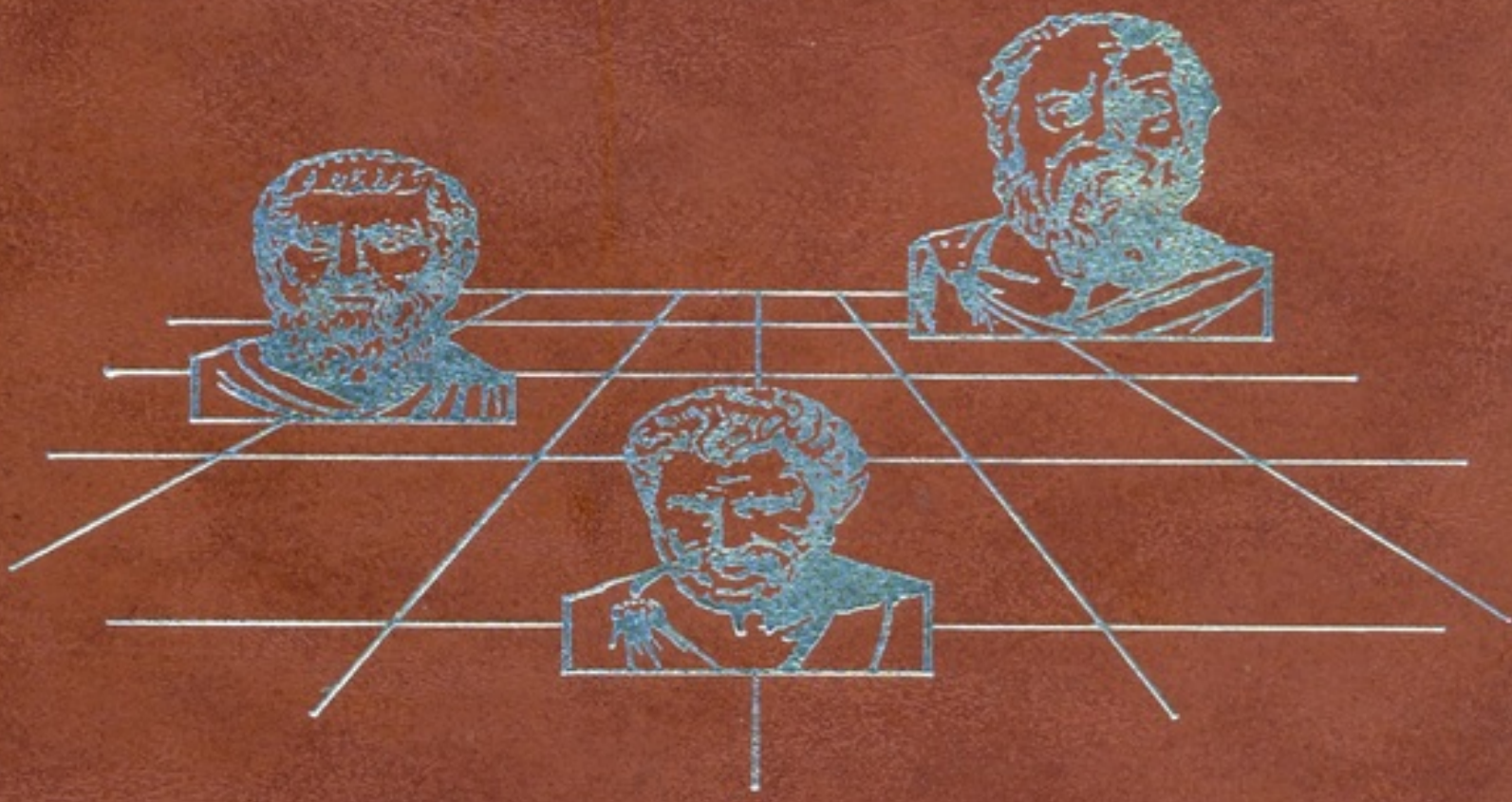
OS PENSADORES

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Will Durant



NOVA CULTURAL

WILL DURANT

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Tradução de LUIZ CARLOS DO NASCIMENTO SILVA

NOVA CULTURAL

Editora Nova Cultural Ltda.,

Copyright © desta edição 2000, Editora Nova Cultural Ltda.

Rua Paes Leme, 524 - 10º andar CEP 05424-010 - São Paulo - SP.

Coordenação Editorial: Janice Florido

Editora de Arte: Ana Suely S. Dobón

Paginação: Nair Fernandes da Silva

Edição Integral

Título Original: The story of Philosophy

Primeira Edição: 1926

Copyright © da tradução, 1991 by Distribuidora Record S.A. Copyright © da língua inglesa, 1926, 1927, 1933 by Will Durant Copyright © renovado em 1954, 1955, 1961 by Will Durant Copyright © 2000 Editora Nova Cultural Ltda.

Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva, publicada sob licença da Distribuidora Record de Serviços de Imprensa S.A., Rio de Janeiro.

Impressão e acabamento: Gráfica Círculo

ISBN 85-351-0695-2

A HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Nas páginas iniciais de A História da Filosofia, Will Durant adverte o leitor para o fato de não ser esta uma história completa da filosofia, mas uma tentativa de humanizar o conhecimento, concentrando a história do pensamento especulativo em torno de certas personalidades dominantes. Não infundada era a preocupação do autor, fruto de uma época em que o conhecimento humano se tornara incontrolavelmente vasto e cada vez mais inacessível ao leigo. E foi esse público numeroso e não especializado que acolheu, com grande entusiasmo, a primeira publicação desta obra, em 1926. Ainda hoje, mais de sete décadas depois, A História da Filosofia se constitui em uma das mais importantes sínteses do pensamento filosófico ocidental.

Durant não excluiu de sua abordagem uma certa dose de humor, "não apenas porque a sabedoria não é sábia quando espanta o divertimento, mas porque o senso de humor, nascido da perspectiva, se torna um parente próximo da filosofia". E foi buscando a leveza e a simplicidade das palavras que ele compôs este livro, abrangendo desde a antiguidade clássica até a atualidade, concentrando em um único volume as ideias fundamentais de Platão, Aristóteles, Francis Bacon, Spinoza, Voltaire, Kant, Schopenhauer, Spencer, Nietzsche e muitos outros. As áreas tradicionais da filosofia — lógica, ética, estética, política e metafísica — são contempladas à luz do discurso e da vida dos próprios filósofos. O caráter introdutório, mas extremamente abrangente desta obra, confere-lhe o inegável mérito de despertar, naqueles que a desfrutam, um real interesse pela leitura dos grandes filósofos.

Durante treze anos, Will Durant proferiu palestras sobre história, literatura e filosofia, que lhe proporcionaram a base para seus trabalhos posteriores. O grande sucesso de A História da Filosofia permitiu-lhe aposentar-se do magistério e dedicar-se, ao lado de sua esposa Ariel Durant, ao grandioso levantamento histórico que seria concretizado nos onze volumes que compõem A História da Civilização.

À MINHA MULHER

Seja forte, minha companheira... para que possa ficar inabalada quando eu cair; para que eu possa saber que os estilhaçados fragmentos de minha canção têm em você melodia mais bela; para que eu possa dizer ao meu coração que você começa onde eu, ao morrer, acabo, e passa a compreender mais.

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO AMERICANA

Apologia *Pro Libro Suo*

I

Meus editores pediram que eu aproveitasse o ensejo proporcionado por uma nova edição de A História da Filosofia *para discutir a questão geral dos "esboços" e analisar algumas das deficiências do volume. Sinto-me satisfeito por esta oportunidade de reconhecê-las e de expressar, com toda a debilidade de simples palavras, a gratidão que sempre sentirei pela generosidade com a qual, apesar de tantos defeitos, o público americano recebeu este livro.*

Os "esboços" surgiram porque um milhão de vozes clamavam por eles. O conhecimento humano tornou-se incontrolavelmente vasto; cada ciência gerou uma dúzia de outras, cada qual mais sutil que as demais; o telescópio revelou estrelas e sistemas em número tal, que a mente do homem não consegue contá-los ou dar-lhes nomes; a geologia falou em termos de milhões de anos, quando os homens, antes dela, haviam pensado em termos de milhares; a física descobriu um universo no átomo, e a biologia encontrou um microcosmo na célula; a fisiologia descobriu um mistério inesgotável em cada órgão, e a psicologia, em cada sonho; a antropologia reconstruiu a insuspeitada antiguidade do homem, a arqueologia desenterrou cidades e estados esquecidos, a história provou que toda história é falsa e pintou uma tela que só um Spengler ou um Eduard Meyer podia ver como um todo; a teologia desmoronou, e a teoria política rachou; a invenção complicou a vida e a guerra, e as doutrinas econômicas derrubaram governos e inflamaram o mundo; a própria filosofia, que antes havia convocado todas as ciências para ajudá-la a formar uma imagem coerente do mundo e fazer um retrato atraente do bem, achou que sua tarefa de coordenação era prodigiosa demais para a sua coragem, fugiu de todas essas frentes de batalha da verdade e escondeu-se em vielas obscuras e estreitas, timidamente a salvo dos problemas e das responsabilidades da vida. O conhecimento humano tornara-se demasiado para a mente humana.

Tudo que restou foi o especialista científico, que sabia "mais e mais a respeito de menos e menos", e o especulador filosófico, que sabia menos e menos a respeito de mais e mais. O *especialista passou a usar antolhos a fim de isolar de seu raio de visão o mundo inteiro, à exceção de um pequenino ponto, ao qual colou o nariz. Perdeu-se a perspectiva. Os "fatos" substituíram a compreensão; e o conhecimento, dividido em mil fragmentos isolados, já não gerava sabedoria. Toda ciência, e todos os ramos da filosofia criaram uma terminologia técnica que só era inteligível para os seus adeptos exclusivos; à medida que os homens iam aprendendo mais a respeito do mundo, viam-se cada vez menos capazes de expressar, para seus semelhantes com instrução, aquilo que haviam aprendido. O hiato entre a vida e o conhecimento foi ficando cada vez mais amplo; aqueles que governavam não compreendiam aqueles que pensavam, e aqueles que queriam saber não compreendiam aqueles que sabiam. Em meio a uma erudição sem precedentes, florescia a ignorância popular, que escolhia elementos seus para governar grandes cidades do mundo; em meio a ciências subsidiadas e entronizadas como nunca dantes, diariamente nasciam novas religiões, e velhas superstições recapturavam o terreno que haviam perdido. O homem comum viu-se obrigado a escolher entre um sacerdócio científico balbuciando um pessimismo ininteligível e um sacerdócio teológico balbuciando incríveis esperanças.*

Nessa situação, era clara a função do educador profissional. Deveria ter sido a de mediador entre o especialista e a nação; aprender a linguagem do especialista, tal como o especialista aprendera a da natureza, a fim de derrubar as barreiras entre o conhecimento e a necessidade, e procurar para verdades novas termos antigos que todas as pessoas com instrução pudessem entender. Porque se o conhecimento se tornasse demasiado a ponto de não ser transmitido, iria degenerar em escolástica e na dócil aceitação da autoridade; a Humanidade resvalaria para uma nova era de fé, adorando a uma distância respeitosa seus novos sacerdotes; e a civilização, que tivera a esperança de progredir com base em uma educação amplamente disseminada, ficaria precariamente baseada em uma erudição técnica que se *tornara monopólio de uma classe esotérica monasticamente isolada do mundo pela elevada taxa de natalidade da terminologia. Não admira que o mundo inteiro aplaudisse quando James Harvey Robinson fez soar o toque de retirada dessas barreiras e de humanização do conhecimento moderno.*

II

Os primeiros "esboços", os primeiros esforços de humanização do conhecimento, foram os Diálogos *de Platão. E possível que os "eruditos" saibam que o Mestre escreveu dois conjuntos de obras — um, em linguagem técnica, para seus alunos na Academia; o outro, um grupo de diálogos populares destinados a atrair o ateniense de cultura mediana para o "caro deleite" da filosofia. Para Platão, não parecia constituir um insulto à filosofia o fato de ela ser transformada em literatura, representada como uma peça teatral, e embelezada com estilo; e nenhum desdouro para a sua dignidade ao ser aplicada, mesmo deforma inteligível, aos problemas vivos da moralidade e do Estado. Por capricho da história, suas obras técnicas se perderam e as populares permanecem. Por ironia da história, foram esses diálogos populares que deram a Platão a reputação de que goza nas escolas.*

Para nós, no entanto, a carreira do resumo começa com H. G. Wells. Os historiadores não sabiam o que fazer com The Outline of History; *o professor Schapiro declarou que estava repleta de erros e classificou-a como obra de educação liberal. Estava realmente cheia de erros, como tende a estar qualquer livro que aborde um campo vasto; para uma só inteligência, porém, foi um desempenho assombroso e estimulante. O gênio jornalístico do Sr. Wells havia aliado os volumes ao movimento pela paz internacional, e os inscrevera como uma equipe importante na "corrida entre a educação e a catástrofe". Ninguém queria a catástrofe, e todo mundo comprou o livro. A história tornou-se popular, e os historiadores ficaram alarmados. Agora, seria necessário que eles escrevessem de maneira tão interessante quanto H. G. Wells.*

Por estranho que pareça, dois deles escreveram. O professor Breasted, de Chicago e do Egito, revisou e melhorou um velho livro didático, e o professor Robinson fez o mesmo; uma editora arrojada reuniu a obra de ambos em dois belos volumes, deu-lhes um título cativante — The Human Adventure *— e publicou o melhor de todos os esboços, uma obra-prima de exposição tão autorizada quanto uma alemã e tão clara quanto uma gaulesa. No seu campo, nada igualou esses volumes até agora.*

Enquanto isso, Hendrik Willem van Loon havia se lançado à frente no mesmo terreno, com uma caneta em uma das mãos, um lápis na outra e um brilho nos olhos. Não dava a mínima para a dignidade e adorava muitíssimo uma piada; rindo, ele recuou nos séculos, e assinalava sua moral por desenhos e sorrisos. Os adultos compravam A História da Humanidade *para os filhos e liam-na às escondidas. O mundo se tornava escandalosamente informado em matéria de história.*

O apetite do leigo aumentou em relação àquilo do que ele se alimentava. Havia, na América, milhões de homens e mulheres que não tinham podido frequentar uma faculdade e que tinham sede de conhecer as descobertas da história e da ciência; até mesmo aqueles que haviam cursado a faculdade mostravam uma moderada fome de conhecimento. Quando John Macy publicou The Story of the World's Literature, *milhares de pessoas saudaram a obra como um genial e iluminativo levantamento de um campo fascinante. E quando A História da Filosofia apareceu, teve a sorte de pegar essa onda de curiosidade em ascensão e de ser alçada a uma popularidade nunca sonhada. Os leitores ficavam pasmos ao descobrir que a filosofia se mostrava interessante porque era, literalmente, uma questão de vida e morte. Comentavam com amigos, e, em pouco tempo, tornou-se moda elogiar, comprar e, até, ocasionalmente ler este livro que tinha sido escrito para um público limitado. Em suma, foi um sucesso tal, que nenhum autor que o tenha conhecido pode esperar repetir.*

Então, veio a inundação. Esboço seguiu-se a esboço, história seguiu-se a história, ciência e arte, religião e leis tinham seus historiógrafos, e o superficial ensaio de Bekker foi avidamente transformado em A História da Religião. *Um autor apresentou, em um só volume, um esboço de todo o conhecimento, tornando, com isso, superfluos Wells, Van Loon, Macy, Slosson, Breasted e os demais. O apetite do público ficou saciado muito depressa; críticos e professores reclamavam da superficialidade e da pressa, e instalou-se uma corrente submarina de ressentimento que atingiu todos os esboços, do último ao primeiro. Com a mesma rapidez com que havia chegado, a moda mudou; ninguém ousava mais dizer uma palavra em favor da humanização do conhecimento; a denúncia dos esboços era, agora, o caminho fácil para uma reputação como crítico; tornou-se elegante falar com delicada superioridade de qualquer livro de não-ficção que pudesse ser inteligível. Começara o movimento esnobe na literatura.*

III

Muitas das críticas eram desagradavelmente justas. A História da Filosofia *estava, e está, cheia de defeitos. Primeiro que tudo, era incompleta. A total omissão da filosofia escolástica era um ultraje, perdoável apenas em uma pessoa que tivesse sofrido muito com ela na faculdade e no seminário e que depois demonstrasse má vontade em relação a ela por considerá-la mais uma teologia disfarçada do que uma filosofia honesta. Em certos casos (Schopenhauer, Nietzsche, Spencer e Voltaire), a exposição da doutrina foi mais completa que na maioria das histórias da filosofia,*

não importa o tamanho dessas obras. E é verdade que logo à primeira página anunciava, com franqueza:

Este livro não é uma história completa da filosofia. E uma tentativa de humanizar o conhecimento concentrando a história do pensamento especulativo em torno de certas personalidades dominantes. Algumas figuras de menor expressão foram omitidas, a fim de que as selecionadas pudessem ter o espaço necessário para torná-las vivas. *(Prefácio)*

Apesar de tudo, o caráter de incompleto continuou. O pior pecado de todos — embora os críticos não pareçam tê-lo percebido — foi a omissão das filosofias chinesa e hindu. Até mesmo uma "história" da filosofia que comece com Sócrates e nada tenha a dizer sobre Lao-Tsé e Confúcio, Mencius e Chuang-Tsé, Buda e Shankara está provincianamente incompleta (O primeiro volume de A História da Civilização tenta reparar essa omissão). *Quanto à palavra "história", da qual se vem abusando tanto desde então, foi escolhida, em parte, para indicar que o registro iria preocupar-se primordialmente com os filósofos mais essenciais,* e, *em parte, para transmitir o sentido de que a evolução do pensamento era um romance tão emocionante quanto qualquer outro na história.*

Não se apresentam desculpas pela desconsideração quanto à epistemologia. Esta ciência desinteressante e sem méritos foi tratada como merece no capítulo dedicado a Kant, onde ao longo de quarenta páginas o leitor era convidado a pensar nos enigmas da percepção. Este capítulo deveria ter agradado ao jovem "entendido", porque chegou muito próximo da obscuridade. (No entanto, um professor de filosofia de uma universidade do Centro-Oeste escreveu informando que vinha ensinando Kant havia quinze anos e que nunca tinha compreendido o que Kant queria dizer, até ler esse capítulo elementar.) Quanto ao resto, o *livro indicava, de maneira nada condescendente, que a natureza do processo do conhecimento era, apenas, um dos muitos problemas da filosofia; que esse problema isolado não tinha condições de absorver a atenção que os* savants *e os alemães prodigamente lhe dedicavam; e que a sua enfadonha exploração era responsável, em grande parte, pela decadência da filosofia. Os franceses nunca cederam a essa mania pela epistemologia a ponto de excluírem a filosofia moral e política, histórica e religiosa; e hoje, até os alemães estão se recuperando dela. Ouçam Keyserling: "A filosofia é, essencialmente, a conclusão da ciência na síntese da sabedoria. (...) A epistemologia, a fenomenologia, a lógica etc. são, sem dúvida, importantes ramificações da ciência". (Exatamente;*

são ramificações da ciência, como a química ou a anatomia.) "Mas foi um rematado mal o fato de, em consequência disso, ter desaparecido o sentido da síntese viva." (Creative Understanding, *Nova York, 1929, p. 125.) Isso, vindo de um alemão — um Daniel levado a julgamento. E Spengler descreve os mais antigos filósofos chineses, recuando até Confúcio, como "estadistas, regentes, legisladores, como Pitágoras e Parmênides, como Hobbes e Leibniz. (...) Eles eram filósofos inflexíveis, para os quais a epistemologia era o conhecimento das importantes relações da vida real."* (Decline of the West, *vol. I, p. 42.) Sem dúvida, agora que está morrendo na Alemanha, ela será exportada para a América, como digna retribuição pela dádiva da democracia.*

Os filósofos chineses eram não só avessos à epistemologia, mas tinham um desprezo quase gaulês pela metafísica prolongada. Nenhum metafísico jovem poderia admitir que Confúcio fosse um filósofo, porque ele não diz coisa alguma sobre a metafísica e menos ainda sobre epistemologia; ele é um positivista, como Spencer ou Comte; sua preocupação é, sempre, com a moral e o Estado. E o que é pior, é ignominiosamente inteligível; e nada podia ser tão prejudicial a um filósofo. Mas nós, os "modernos", tornamo-nos tão acostumados à verbosidade empolada na filosofia, que quando ela é apresentada sem verbiagem temos dificuldade em reconhecê-la. Tem-se que pagar uma pena por ter preconceito contra a obscuridade.

A História *tentou temperar a si mesma com uma dose de humor, não apenas porque a sabedoria não é sábia quando espanta o divertimento, mas porque o senso de humor, nascido da perspectiva, se torna um parente próximo da filosofia; um é a alma do outro. Mas isso parece ter desagradado aos "entendidos"; nada prejudicou tanto o livro aos olhos deles quanto os sorrisos nele contidos. Uma reputação de pessoa inclinada ao humorismo é desastrosa para estadistas e filósofos: a Alemanha não perdoou Schopenhauer pela sua história de Unzelmann, e só a França reconheceu a profundidade da graça e do brilho de Voltaire.*

Espero que o livro jamais tenha enganado os leitores, levando-os a supor que ao lê-lo iriam tornar-se filósofos da noite para o dia, ou que lhes seria poupado o trabalho, ou o prazer, de ler os filósofos. Deus sabe que não há um atalho que leve ao conhecimento; depois de quarenta anos à sua procura, encontramos a "Verdade" ainda velada e achamos muitíssimo desconcertante aquilo que ela nos deixa ver. Em vez de ter como objetivo constituir um substituto para os filósofos, a História *se ofereceu, explicitamente, como uma introdução e um convite; citava com abundância os filósofos, para que o gosto por eles pudesse subsistir depois de fechado o livro;*

repetidas vezes, incitava o leitor a uma consulta aos textos originais, e avisava que só uma leitura não seria suficiente.

*Spinoza não é para ser lido, mas para ser estudado. E preciso que nos aproximemos dele como nos aproximamos de Euclide*s, *reconhecendo que naquelas curtas duzentas páginas um homem anotou os pensamentos que teve durante a vida, com um estóico desbastar de tudo que fosse supérfluo. Não se pense em chegar ao cerne do livro passando rapidamente por ele. (...) Leia o livro, não todo de uma vez, mas em pequenas porções, em muitas sessões. E ao terminá-lo, pense que apenas começou a compreendê-lo. Leia, então, algum tratado expositivo como* Spinoza, *de Pollock, ou* Study of Spinoza, *de Martineau, ou, melhor, ambos. Por fim, torne a ler a* Ética; *irá parecer-lhe um livro novo. Quando o tiver terminado uma segunda vez, ficará para sempre um apaixonado pela filosofia.*

E animador saber que as vendas de clássicos filosóficos aumentaram cerca de 200% depois da publicação da História. *Muitos editores lançaram novas edições, em especial de Platão, Spinoza, Voltaire, Schopenhauer e Nietzsche. Um alto funcionário da Biblioteca Pública de Nova York, que pede que seu nome não seja citado, informa que:*

desde a publicação de A História da Filosofia *temos tido uma ampla e crescente procura, por parte do público, dos clássicos filosóficos, e o nosso estoque desses livros nas bibliotecas sucursais vem crescendo gradativamente. (...) Antigamente, os livros sobre filosofia lançados no mercado eram adquiridos em pequenas quantidades para a nossa rede; nos últimos dois ou três anos, porem, um livro novo sobre filosofia que seja agradável de ler vem sendo adquirido, com muita frequência, por ocasião do lançamento, já prevendo uma procura que acabará acontecendo, e com rapidez.*

Não tenhamos, portanto, vergonha de ensinar ao povo. Os ciumentos que escondem do mundo o seu conhecimento só podem culpar a si mesmos se a sua exclusividade e sua bárbara terminologia tiverem levado o mundo a procurar em livros, em palestras e na educação para adultos a instrução que eles mesmos não deram. Que sejam gratos pelo fato de que seus esforços vacilantes são ajudados por amadores que amam suficientemente a vida para deixar que ela humanize seus ensinamentos. Talvez cada tipo de professor possa ajudar ao outro: o scholar *cauteloso, para conter o nosso entusiasmo com precisão, e o entusiasta para lançar calor e sangue sobre os*

frutos da erudição. Trabalhando em conjunto, poderíamos formar, na América, uma audiência em condições de ouvir os gênios e, portanto, pronta para produzi-los. Somos todos professores imperfeitos, mas podemos ser perdoados se tivermos levado a questão um pouco adiante e se tivermos feito o que nos foi possível. Anunciamos o prólogo, e nos retiramos; depois de nós, melhores atores virão.

A História da Filosofia *foi traduzido em alemão, francês, sueco, dinamarquês, chinês, iugoslavo, japonês, húngaro, hindi e português.*

SUMÁRIO

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO AMERICANA

INTRODUÇÃO: SOBRE OS USOS DA FILOSOFIA

CAPÍTULO I
PLATÃO
I. O Contexto de Platão
II. Sócrates
III. A Preparação de Platão
IV. O Problema Ético
V. O Problema Político
VI. O Problema Psicológico
VII. A Solução Psicológica
VIII. A Solução Política
IX. A Solução Ética
X. Crítica

CAPÍTULO II
ARISTÓTELES E A CIÊNCIA GREGA
I. O Ambiente Histórico
II. A Obra de Aristóteles
III. A Origem da Lógica
IV. A Organização da Ciência
    1. A Ciência Grega antes de Aristóteles
    2. Aristóteles Naturalista

3. A Criação da Biologia
V. A Metafísica e a Natureza de Deus
VI. A Psicologia e a Natureza da Arte
VII. A Ética e a Natureza da Felicidade
VIII. Política
1. Comunismo e Conservantismo
2. Casamento e Educação
3. Democracia e Aristocracia
IX. Critica
X. Últimos Anos e Morte

CAPÍTULO III
FRANCIS BACON
I. De Aristóteles à Renascença
II. A Carreira Política de Francis Bacon
III. Os Ensaios
IV. A Grande Reconstrução
l. O Progresso da Ciência
2. O Novo Organon
3. A Utopia da Ciência
V. Crítica
VI. Epílogo

CAPÍTULO IV
SPINOZA
I. Dados Históricos e Biográficos
1. A Odisseia dos Judeus
2. A Educação de Spinoza
3. Excomunhão

4. Retiro e Morte
II. O Tratado sobre Religião e Estado
III. O Progresso do Intelecto
IV. A Etica
l. A Natureza e Deus
2. Matéria e Mente
3. Inteligência e Moral
4. Religião e Imortalidade
V. O Tratado Político
VI. A Influência de Spinoza

CAPÍTULO V
VOLTAIRE E O ILUMINISMO FRANCÊS
I. Paris: Édipo
II. Londres: Cartas sobre os Ingleses
III. Cirey: Os Romances
IV. Potsdam e Frederico
V. Les Délices: O Ensaio sobre os Costumes
VI. Ferney: Cândido
VII. A Enciclopédia e o Dicionário Filosófico
VIII. Ecrasez l'Infame
IX. Voltaire e Rousseau
X. Desfecho

CAPÍTULO VI
IMMANUEL KANT E O IDEALISMO ALEMÃO
I. Os Caminhos para Kant
1. De Voltaire a Kant
2. De Locke a Kant

3. De Rousseau a Kant
II. Kant em Pessoa
III. Crítica da Razão Pura
1. A Estética Transcendental
2. Analítica Transcendental
3. Dialética Transcendental
IV. A Crítica da Razão Prática
V. Sobre Religião e Razão
VI. Sobre Política e Paz Eterna
VII. Crítica e Avaliação
VIII. Uma Nota sobre Hegel

CAPÍTULO VII
SCHOPEN HAUER
I. A Época
II. O Homem
III. O Mundo como Ideia
IV. O Mundo como Vontade
1. A Vontade de Viver
2. A Vontade de Reproduzir-se
V. O Mundo como Mal
VI. A Sabedoria da Vida
1. Filosofia
2. Gênio
3. Arte
4. Religião
VII. A Sabedoria da Morte
VIII. Crítica

CAPÍTULO VIII
HERBERT SPENCER
I. Comte e Darwin
II. A Evolução de Spencer
III. Primeiros Princípios
1. O Incognoscível
2. Evolução
IV. Biologia: A Evolução da Vida
V. Psicologia: A Evolução da Mente
VI. Sociologia: A Evolução da Sociedade
VII. Ética: A Evolução dos Princípios Morais
VIII. Crítica
1. Primeiros Princípios
2. Biologia e Psicologia
3. Sociologia e Ética
IX. Conclusão

CAPÍTULO IX
FRIEDRICH NIETZSCHE
I. A Linhagem de Nietzsche
II. Juventude
III. Nietzsche e Wagner
IV. A Canção de Zaratustra
V. A Moralidade do Herói
VI. O Super-Homem
VII. Decadência
VIII. Aristocracia
IX. Crítica
X. Finale

CAPÍTULO X

FILÓSOFOS EUROPEUS CONTEMPORÂNEO S

I. Henri Bergson

1. A Revolta Contra o Materialismo

2. Mente e Cérebro

3. Evolução Criativa

4. Crítica

II. Benedetto Croce

1. O Homem

2. A Filosofia do Espírito

3. O Que é Beleza?

4. Crítica

III. Bertrand Russell

1. O Lógico

2. O Reformador

3. Epílogo

CAPÍTULO XI

FILÓSOFOS AMERICANOS CONTEMPORÂNEOS

INTRODUÇÃO

I George Santayana

1. Dados Biográficos

2. Ceticismo e Fé Animal

3. Razão na Ciência

4. Razão na Religião

5. Razão na Sociedade

6. Comentário

II. William James

l. Dados Pessoais
2. Pragmatismo
3. Pluralismo
4. Comentário
III. John Dewey
1. Educação
2. Instrumentalismo
3. Ciência e Política
Conclusão

AO LEITOR

ESTE LIVRO NÃO É uma história completa da filosofia. É uma tentativa de humanizar o conhecimento concentrando a história do pensamento especulativo em torno de certas personalidades dominantes. Algumas figuras de menor expressão foram omitidas, a fim de que as selecionadas pudessem ter o espaço necessário para torná-las vivas. Disso resulta o tratamento inadequado dado aos semi legendários presocráticos, aos estóicos e epicuristas, aos escolásticos e aos epistemólogos. O autor acredita que a epistemologia raptou a filosofia moderna e quase a arruinou; tem esperanças de que chegue o momento em que o estudo do processo do conhecimento seja reconhecido como tarefa da ciência da psicologia, e em que a filosofia voltará a ser compreendida como a interpretação sintética de toda a experiência, e não como a descrição analítica do modo e do processo da própria experiência. A análise pertence à ciência e nos dá o conhecimento; a filosofia deve oferecer uma síntese para a sabedoria.

O autor deseja registrar, aqui, uma dívida que jamais poderá saldar para com Alden Freeman, que lhe deu instrução, proporcionou-lhe a oportunidade de viajar e lhe deu a inspiração de uma vida nobre e esclarecida. Que esse melhor dos amigos possa encontrar nestas páginas — embora incidentais e imperfeitas — algo que não seja inteiramente indigno de sua generosidade e de sua fé.

WILL DURANT

Nova York, 1926.

INTRODUÇÃO

Sobre os Usos da Filosofia

EXISTE UM PRAZER na filosofia, e um atrativo mesmo nas miragens da metafísica, que todo estudioso sente até que as vulgares necessidades da existência física o arrastem do auge do pensamento para o mercado da disputa e do lucro econômico. A maioria de nós conheceu um certo período áureo no junho de nossas vidas, quando a filosofia era, de fato, como Platão a chama, "esse caro deleite"; quando o amor de uma Verdade modestamente esquiva parecia incomparavelmente mais glorioso do que a ânsia pelos prazeres carnais e do que as impurezas do mundo. E sempre há, em nós, um sequioso remanescente daquele antigo namoro com a sabedoria. "A vida tem um significado", sentimos nós com Browning, "e procurar esse significado é, para mim, um deleite." Uma parte muito grande de nossas vidas é destituída de significado, compreendendo uma vacilação e uma futilidade autocanceladoras; lutamos com o caos que nos cerca e que está dentro de nós; mas o tempo todo acreditaríamos existir algo vital e importante em nós, se ao menos pudéssemos decifrar nossas almas. Queremos compreender; "a vida, para nós, significa estar sempre transformando em luz e chama tudo aquilo que somos ou com que deparamos"; (Nietzsche, *A Gaia Ciência,* pref.); somos semelhantes a Mitya, em Os *Irmãos Karamázovi* — "um daqueles que não querem milhões, mas uma resposta a suas perguntas"; queremos ter conhecimento do valor e da perspectiva das coisas passageiras e, assim, sair do turbilhão das formalidades cotidianas. Queremos saber que as coisas pequenas são pequenas e as coisas grandes são grandes, antes que seja tarde demais; queremos ver as coisas, agora, tal como irão parecer sempre — "A luz da eternidade". Queremos aprender a rir diante do inevitável, a sorrir quando a morte aparecer. Queremos ser um todo, coordenar nossas energias criticando e harmonizando nossos desejos; porque energia coordenada é a última palavra na ética e na política, e talvez também na lógica e na metafísica. "Ser filósofo", disse Thoreau, "não é apenas ter pensamentos sutis, nem mesmo fundar uma escola, mas amar o saber a ponto de viver, segundo os ditames deste saber, uma vida de simplicidade, independência, magnanimidade e confiança." Podemos estar certos de que, se conseguirmos controlar o saber, todas as demais coisas nos serão incorporadas. "Procurem, primeiro, as boas coisas da mente", adverte-nos Bacon, "e o resto lhes será proporcionado, ou, então, a falta do resto não será sentida." A verdade não nos fará ricos, mas nos tornará livres.

Um leitor indelicado nos deterá, aqui, informando-nos que a filosofia é tão inútil quanto o xadrez, tão obscura quanto a ignorância, e tão estagnante quanto a satisfação. "Não há nada tão absurdo", disse Cícero, "que não possa ser encontrado nos livros dos filósofos. "Não há dúvida que alguns filósofos têm todo tipo de sabedoria, exceto o senso comum; e muito vôo filosófico tem sido devido ao poder ascencional do ar rarefeito. Tomemos a decisão de, nesta nossa viagem, só tocarmos nos portos em que haja luz, mantermo-nos afastados das lamacentas correntes da metafísica e dos "multíssonos mares" da disputa teológica. Mas será que a filosofia é estagnante? A ciência parece estar sempre avançando, enquanto a filosofia parece estar sempre perdendo terreno. No entanto, isso só se deve ao fato de a filosofia aceitar a árdua e perigosa tarefa de lidar com problemas ainda não abertos aos métodos da ciência — problemas como o do bem e do mal, da beleza e da feiura, da ordem e da liberdade, da vida e da morte; tão logo um campo de investigação gera conhecimento suscetível de uma formulação exata, é chamado de ciência. Toda ciência começa como filosofia e acaba como arte; surge na hipótese e flui para a realização. Filosofia é uma interpretação hipotética do desconhecido (como na metafísica) ou do conhecido de forma inexata (como na ética ou na filosofia política); é a trincheira adiantada no cerco à verdade. Ciência é o território capturado; e por detrás dele ficam as regiões seguras nas quais o conhecimento e a arte constroem o nosso mundo imperfeito e maravilhoso. A filosofia parece estar parada, perplexa; mas isto é só porque ela deixa os frutos da vitória para suas filhas, as ciências, enquanto ela própria segue adiante, divinamente descontente, em direção ao incerto e ao inexplorado.

Devemos empregar linguagem mais técnica? Ciência é descrição analítica; filosofia é interpretação sintética. A ciência quer decompor o todo em partes, o organismo em órgãos, o obscuro em conhecido. Ela não procura conhecer os valores e as possibilidades ideais das coisas, nem o seu significado total e final; contenta-se em mostrar a sua realidade e sua operação atuais, reduz resolutamente o seu foco, concentrando-o na natureza e no processo das coisas tais como são. O cientista é tão imparcial quanto a natureza no poema de Turgenev: está tão interessado na perna de uma pulga quanto nos paroxismos criativos de um gênio. Mas o filósofo

não se contenta em descrever o fato; quer averiguar a relação do fato com a experiência em geral e, com isso, chegar ao seu significado e ao seu valor; ele combina coisas numa síntese interpretativa; tenta montar, de maneira melhor do que antes, esse grande relógio que é o universo e que o cientista perquiridor desmontou analiticamente. A ciência nos ensina a curar e a matar; reduz a taxa de mortalidade no varejo e depois nos mata por atacado na guerra; mas só a sabedoria — o desejo coordenado à luz de toda a experiência — pode nos dizer quando curar e quando matar. Observar processos e construir meios é ciência; criticar e coordenar fins é filosofia; e porque hoje os nossos meios e instrumentos se multiplicaram além da nossa interpretação e da nossa síntese de

ideais e fins, nossa vida está cheia de som e fúria, não significando coisa alguma. Porque um fato nada *6* exceto em relação ao desejo; não é completo, exceto em relação a um propósito e a um todo. Ciência sem filosofia, fatos sem perspectiva e avaliação não podem nos salvar da devastação e do desespero. A ciência nos dá o conhecimento, mas só a filosofia pode nos dar a sabedoria.

Especificamente, filosofia significa e abrange cinco campos de estudo e discurso: a lógica, a estética, a ética, a política e a metafísica. *Lógica é o* estudo do método ideal de pensamento e pesquisa: observação e introspecção, dedução e indução, hipótese e experimento, análise e síntese — são estas as formas da atividade humana que a lógica tenta compreender e orientar; é um estudo maçante para a maioria de nós, e no entanto os grandes acontecimentos na história do pensamento são os melhoramentos que os homens têm feito em seus métodos de pensamento e de pesquisa. *Estética é* o estudo da forma ideal, ou beleza; é a filosofia da arte. *Ética* é o estudo da conduta ideal; o mais elevado dos conhecimentos, dizia Sócrates, é o conhecimento do bem e do mal, o conhecimento da sabedoria da vida. *Política é* o estudo da organização social ideal (não é, como se poderia supor, a arte e a ciência de conseguir e manter um cargo); monarquia, aristocracia, democracia, socialismo, anarquismo, feminismo — estes são as *dramatis personae* da filosofia política. E por último, *metafísica* (que se envolve em tantas dificuldades por não ser, como as outras formas de filosofia, uma tentativa de coordenar o real à luz do ideal) é o estudo da "realidade máxima" de todas as coisas: da natureza real e final da "matéria" (ontologia), da "mente" (psicologia filosófica), e da inter-relação de "mente" e de "matéria" nos processos de percepção e conhecimento (epistemologia).

São essas as partes da filosofia; mas assim desmembrada, ela perde a sua beleza e sua alegria. Iremos procurá-la, não em seus encarquilhados abstrativismo e formalidade, mas vestida na forma viva do gênio; iremos estudar não apenas filosofias, mas filósofos; passaremos nosso tempo com os santos e mártires do pensamento, deixando que seus espíritos radiantes nos envolvam até que talvez nós também, até certo ponto, compartilhemos do que Leonardo chamou de "o mais nobre dos prazeres, a alegria de compreender". Cada um desses filósofos tem alguma lição para nós, se o abordarmos da maneira adequada. "Sabe qual é o segredo do verdadeiro scholar″, pergunta Emerson. "Em todo homem há algo que eu posso aprender com ele; e nisso, sou seu discípulo." Bem, não há dúvida de que podemos tomar essa atitude em relação às grandes inteligências da história, sem que nosso orgulho seja ferido! E podemos nos regozijar com aquele outro pensamento de Emerson, de que quando o gênio nos fala sentimos uma reminiscência sobrenatural de termos tido vagamente, em nossa juventude distante, o mesmo pagamento que ele agora expressa, mas de que nos faltara a arte ou a coragem de

vestir com forma e palavras. E, na verdade, os grandes homens só nos falam quando temos ouvidos e alma para ouvi-los; só quando temos, em nós mesmos, as raízes, pelo menos, daquilo que floresce neles. Nós também tivemos as experiências que eles tiveram, mas delas não extraímos por completo seus significados secretos e sutis: não éramos sensíveis aos sobretons da realidade que vibravam à nossa volta. O gênio ouve os sobretons e a música das esferas; o gênio sabe o que Pitágoras queria dizer quando declarou que a filosofia é a mais sublime das músicas.

Por isso, ouçamos esses homens, prontos a perdoar-lhes os erros passageiros e ansiosos por aprendermos as lições que eles estão tão ansiosos por dar. "Sê razoável, então", disse o velho Sócrates a Crito, "e não te preocupes se os professores de filosofia são bons ou ruins, mas pensa apenas na Filosofia propriamente dita. Tenta examiná-la bem e com sinceridade; e se ela for má, procura afastar dela todos os homens; mas se ela for o que acredito que é, segue-a e serve-a, e fica contente."

CAPÍTULO I

PLATÃO

I. O CONTEXTO DE PLATÃO

Se você olhar para o mapa da Europa, irá observar que a Grécia é uma mão semelhante à de um esqueleto, estendendo seus dedos curvos pelo mar Mediterrâneo. Ao sul, fica a ilha de Creta, da qual esses dedos gananciosos capturaram, no segundo milênio antes de Cristo, os primórdios da civilização e da cultura. Para o leste, do outro lado do mar Egeu, fica a Ásia Menor, tranquila e apática agora, mas vibrando, na era pré-platônica, com a indústria, o comércio e a especulação. A oeste, do outro lado do Jónico, fica a Itália, como uma torre inclinada fincada no mar, e a Sicília e a Espanha, cada qual, naquela época, com prósperas colônias gregas; e no final, os "Pilares de Hércules" (que chamamos de Gibraltar), aquele sombrio portal através do qual não eram muitos os marinheiros veteranos que ousavam passar. E, ao norte, aquelas regiões ainda inconquistadas e semibárbaras, então chamadas de Tessália, Epiro e Macedônia, das quais, ou através das quais, vieram as poderosas hordas que geraram os gênios da Grécia homérica e periclesiana.

Torne a olhar para o mapa, e verá inúmeras reentrâncias na costa e elevações de terreno; por toda parte, golfos e baías, e o mar intrometido; e toda a terra demolida e atirada para formar montanhas e morros. A Grécia foi dividida em fragmentos isolados por essas barreiras naturais de mar e solo; as viagens e as comunicações eram muito mais difíceis e perigosas, naquela época, do que são agora; por isso, cada vale desenvolveu sua vida econômica autossuficiente, seu governo soberano, suas instituições, seu dialeto, sua religião e sua cultura. Em cada caso, uma ou duas cidades e, em torno delas estendendo-se pelas encostas das montanhas, uma região agrícola: eram assim as "cidades-estados" de Eubéia, Lócrida, Etólia, Fócida, Beócia, Acaia,

Argólida, Elida, Arcádia, Messênia e Lacônia — com a sua Esparta — e Ática — com a sua Atenas.

Consulte o mapa uma última vez e observe a posição de Atenas: das maiores cidades da Grécia, ela é a mais oriental. Estava favoravelmente localizada para ser a porta através da qual os gregos saíam em direção às movimentadas cidades da Ásia Menor e através da qual essas cidades mais antigas enviavam seus artigos de luxo e sua cultura para a Grécia adolescente. Possuía um porto admirável, Pireu, onde inúmeros navios podiam encontrar um abrigo das águas encapeladas do mar. E contava com uma grande frota marítima.

De 490 a 470 a.C., Esparta e Atenas, esquecendo o ciúme e unindo forças, combateram e derrotaram os esforços dos persas, sob Dario e Xerxes, de transformar a Grécia em uma colônia do império asiático. Nessa luta da jovem Europa contra o Oriente, Esparta forneceu o exército, e Atenas, a marinha. Terminada a guerra, Esparta desmobilizou suas tropas e sofreu as perturbações econômicas típicas desse processo; enquanto Atenas transformou sua marinha de guerra numa frota mercante e se tornou uma das maiores cidades comerciais do mundo antigo. Esparta voltou a cair no isolamento agrícola e na estagnação, enquanto Atenas se tornava um movimentado mercado e porto, o local de encontro de muitas raças de homens e de diversos cultos e costumes, cujo contato e cuja rivalidade geraram comparações, análise e reflexão.

Tradições e dogmas se atritam, caindo a um mínimo em tais centros de intercâmbio variado; onde existem mil crenças, tendemos a nos tomar céticos em relação a todas elas. E provável que os comerciantes tenham sido os primeiros céticos; haviam visto demais para acreditarem demais; e a disposição geral dos mercadores, de classificarem todos os homens como bobos ou patifes, levavam-nos a questionar todos os credos. Aos poucos, também eles estavam desenvolvendo ciência; a matemática florescia com a crescente complexidade do intercâmbio, e a astronomia, com a crescente audácia da navegação. O aumento da riqueza trazia o lazer e a segurança que são o pré-requisito da pesquisa e da especulação; os homens consultavam, agora, as estrelas não apenas à procura de orientação nos mares, mas também de uma resposta para os enigmas do universo; os primeiros filósofos gregos eram astrônomos. "Orgulhosos de suas realizações", diz Aristóteles (Política, 1.341), "os homens avançaram mais, depois das guerras persas; consideraram incumbência sua abarcar todo o conhecimento e procuraram realizar estudos cada vez mais amplos." Homens se tornaram suficientemente audazes para tentar explicações naturais para processos e

acontecimentos até então atribuídos a agentes e poderes sobrenaturais; a magia e o ritual foram lentamente cedendo lugar à ciência e ao controle; e nasceu a filosofia.

A princípio, essa filosofia era física; olhava para o mundo material e perguntava qual era o final e irredutível componente das coisas. O resultado natural dessa linha de pensamento foi o materialismo de Demócrito (460-360 a.C.) — "na realidade, nada existe a não ser átomos e espaço". Esta era uma das principais correntes da especulação grega; ficou subterrânea durante algum tempo, na época de Platão, mas emergiu em Epicuro (342-270 a.C.) e tomou-se uma torrente de eloquência em Lucrécio (98-55 a.C.). Mas os mais característicos e férteis desenvolvimentos da filosofia grega tomaram forma com os sofistas, professores ambulantes de sabedoria, que olhavam para seu próprio pensamento e sua própria natureza, em vez de para o mundo das coisas. Eram, todos, homens inteligentes (Górgias e Hípias, por exemplo), e muitos deles eram profundos (Protágoras, Pródico); praticamente não existe problema ou solução em nossa atual filosofia da mente e da conduta que eles não percebessem e não discutissem. Faziam perguntas sobre tudo; ficavam à vontade, sem medo, na presença de tabus religiosos ou políticos; e ousadamente intimavam todos os credos e instituições a comparecerem perante o julgamento da razão. Na política dividiram-se em duas escolas. Uma, como a de Rousseau, asseverava que a natureza é boa, e a civilização, má; que segundo a natureza todos os homens são iguais, só se tornando desiguais pelas instituições criadas pelas classes; e que a lei é uma invenção de fortes, para acorrentar e governar os fracos. Outra escola, como a de Nietzsche, alegava que a natureza está acima do bem e do mal; que, segundo a natureza, todos os homens são desiguais; que a moralidade é uma invenção dos fracos para limitar e deter os fortes; que o poder é a virtude suprema e o desejo supremo do homem; e que, de todas as formas do governo, a mais sábia e mais natural é a aristocracia.

Sem dúvida, esse ataque à democracia refletia a ascensão de uma minoria rica em Atenas, que se intitulava Partido Oligárquico e denunciava a democracia como sendo uma impostura incompetente. Em certo sentido, não havia muita democracia para denunciar, pois dos quatrocentos mil habitantes de Atenas 250 mil eram escravos, sem direitos políticos de qualquer espécie, e dos 150 mil homens livres ou cidadãos, só um pequeno número comparecia à Eclésia, ou assembleia geral, onde eram discutidas e determinadas as diretrizes do Estado. No entanto, a democracia que tinham era tão completa como nenhuma outra desde então. A assembleia geral era o poder supremo; e o mais alto órgão oficial, o Dicastério, ou suprema corte, consistia em mais de mil membros (a fim de tomar caro o suborno), selecionados maquinalmente, em ordem alfabética, da lista de todos os cidadãos. Nenhuma instituição poderia ter sido mais democrática nem, diziam seus oponentes, mais absurda.

Durante a grande guerra peloponésica, que durou uma geração (430-400 a.C.), e na qual o poder militar de Esparta combateu e acabou derrotando o poderio naval de Atenas, o partido oligárquico ateniense, presidido por Crítias, defendeu o abandono da democracia em virtude de sua ineficiência na guerra e, em segredo, louvou o governo aristocrático de Esparta. Muitos dos líderes oligárquicos foram exilados, mas quando finalmente Atenas se rendeu, uma das condições para a paz imposta por Esparta foi a chamada de volta daqueles aristocratas exilados. Mal haviam retornado, eles, com Crítias à frente, declararam uma revolução dos ricos contra o partido "democrático" que havia governado durante a desastrosa guerra. A revolução fracassou, e Crítias morreu no campo de batalha.

Ora, Crítias era discípulo de Sócrates e tio de Platão.

II. SÓCRATES

Se pudermos julgar pelo busto que chegou até nós como parte das ruínas da escultura antiga, Sócrates estava tão longe de ser bonito quanto até mesmo um filósofo pode ser. Uma cabeça calva, um grande rosto redondo, olhos fundos e arregalados, um nariz largo e túrgido que deu um vívido testemunho a muito simpósio — era mais a cabeça de um carregador do que a do mais famoso dos filósofos. Mas, se tornarmos a olhar, veremos, através da crueza da pedra, algo daquela benevolência humana e daquela simplicidade despretensiosa que fizeram desse modesto pensador um professor adorado pelos mais distintos jovens de Atenas. Sabemos muito pouco sobre ele, e, no entanto, conhecemo-lo muito mais intimamente do que o aristocrático Platão ou o reservado e erudito Aristóteles. Passados 2300 anos, ainda podemos ver sua figura deselegante, trajando sempre a mesma túnica amarrotada, andando vagarosamente pela ágora, imperturbável pelo tumulto da política, abordando sua presa, reunindo os jovens e os eruditos à sua volta, atraindo-os para um canto sombrio dos pórticos do templo e pedindo-lhes que definam seus termos.

Formavam um grupo heterogêneo, aqueles jovens que se congregavam à sua roda e o ajudaram a criar a filosofia europeia. Havia jovens ricos, como Platão e Alcibíades, que se deleitavam com a sua análise satírica da democracia ateniense; havia socialistas como Antístenes, que gostavam da pobreza descuidada do mestre e a transformaram numa religião; havia, até, um ou dois anarquistas entre eles, como Aristipo, que sonhavam com um mundo em que não houvessem senhores nem escravos, e no qual

todos fossem tão livres de preocupações como Sócrates. Todos os problemas que agitam a sociedade humana hoje, e fornecem a matéria-prima para o interminável debate da juventude, também agitavam aquele pequeno bando de pensadores e oradores, que achavam, tal como seu mestre, que a vida sem discurso seria indigna de um homem. Todas as escolas de pensamento social tiveram ali um representante e, talvez, a sua origem.

Como vivia o mestre, quase ninguém sabia. Ele nunca trabalhou e não pensava no amanhã. Comia quando seus discípulos lhe pediam a honra de tê-lo às suas mesas; devem ter gostado de sua companhia, porque ele apresentava todos os sinais de prosperidade fisiológica. Ele não era tão bem recebido em casa, pois não ligava para a mulher e os filhos; e do ponto de vista de Xantipa era um vadio imprestável que dava à família mais notoriedade do que pão. Xantipa gostava de falar tanto quanto Sócrates, e parece que os dois travaram alguns *Diálogos* que Platão não registrou. No entanto, ela também o amava, e não se conformou ao vê-lo morrer, mesmo após 72 anos.

Por que seus discípulos o reverenciavam tanto? Talvez porque ele fosse tanto homem quanto filósofo: salvara, correndo um grande risco, a vida de Alcibíades numa batalha; e sabia beber como um cavalheiro — sem medo e sem excesso. Não há dúvida, porém, de que o que mais apreciavam nele era a modéstia de sua sabedoria: ele não proclamava ter sabedoria, mas apenas procurá-la com afeto. Era um amador de sabedoria, não um profissional. Dizia-se que o oráculo de Delfos, com excepcional bom senso, o declarara o mais sábio dos gregos, e ele havia interpretado isso como uma aprovação do agnosticismo que era o ponto de partida de sua filosofia — "Só sei uma coisa, e é que nada sei." A filosofia começa quando a pessoa aprende a duvidar — particularmente duvidar de suas próprias crenças preferidas, de seus dogmas e de seus axiomas. Quem sabe como essas crenças preferidas se tornaram certezas para nós, e se algum desejo secreto não as gerou, vestindo o desejo com o traje do pensamento? Não há uma filosofia verdadeira enquanto a mente não se voltar a examinar a si mesma. *Gnothi seauton*, disse Sócrates: conhece-te a ti mesmo.

Tinha havido filósofos antes dele, é claro: homens fortes como Tales e Heráclito, homens sutis como Parmênides e Zenon de Eléia, videntes como Pitágoras e Empédocles. Na maior parte, porém, eles tinham sido filósofos físicos; haviam procurado a physis ou natureza das coisas externas, as leis e os componentes do mundo material e mensurável. Isso é muito bom, disse Sócrates; mas existe matéria infinitamente mais digna para os filósofos do que todas essas árvores e pedras e,

mesmo, todas essas estrelas: existe a mente do homem. O que é o homem, e o que ele pode a vir se tornar?

Por isso, saiu a sondar a alma humana, desvendando suposições e questionando convicções absolutas. Se os homens falavam com demasiada facilidade da justiça, ele lhes perguntava, tranquilo: tò tí? — o que é isso? O que querem dizer com essas palavras abstratas com as quais resolvem tão facilmente os problemas da vida e da morte? O que entendem por honra, virtude, moralidade, patriotismo? O que entendem por você mesmo? Era com tais questões morais e psicológicas que Sócrates adorava lidar. Certas pessoas que sofriam com esse "método socrático", essa exigência de definições precisas, de pensamento claro e de análise exata, opunham-se a ele, dizendo que ele perguntava mais do que respondia e deixava a mente dos homens mais confusa do que antes. Apesar de tudo, ele legou à filosofia duas respostas muito precisas para dois de nossos mais difíceis problemas: qual o significado da virtude, e qual o melhor Estado?

Nenhum assunto podia ser mais vital do que esses dois para os jovens atenienses daquela geração. Os sofistas haviam destruído a fé que aqueles moços outrora tiveram nos deuses e deusas do Olimpo e no código moral que extraíra sua sanção, de forma tão acentuada, do medo que os homens tinham daquelas onipresentes e inúmeras divindades; aparentemente, não havia razão para que, agora, o homem não fizesse o que quisesse desde que permanecesse dentro da lei. Um individualismo desintegrado havia enfraquecido o caráter ateniense e deixado a cidade, finalmente, à mercê dos espartanos severamente educados. E quanto ao Estado, o que poderia ser mais ridículo do que a sua democracia chefiada pela populaça, dominada pela paixão, aquele governo por uma sociedade que estabelecia debates, aquela precipitada seleção, demissão e execução de generais, aquela escolha sem seleção, de simples agricultores e comerciantes, em rotação alfabética, para membros da suprema corte do país? De que modo poderia ser desenvolvida uma nova e natural moralidade em Atenas, e como se poderia salvar o Estado?

Foi a sua resposta a essas perguntas que deu a Sócrates a morte e a imortalidade. Os cidadãos mais velhos o teriam honrado se ele tivesse tentado restaurar a antiga crença politeísta; se tivesse guiado o seu bando de almas emancipadas para os templos e bosques sagrados, e tivesse feito com que elas voltassem a fazer sacrifícios aos deuses de seus pais. Ele, porém, achava que isso era uma orientação perdida e suicida, um progresso para trás, para dentro dos túmulos e não "por cima dos túmulos". Ele tinha a sua fé religiosa: acreditava em um só Deus e tinha esperanças, com a sua modéstia, de

que a morte não iria destruí-lo por completo (Cf. a história de Voltaire sobre os dois atenienses que conversavam sobre Sócrates: “Esse é o ateu que diz que só existe um Deus.” *Dicionário Filosófico,* verbete “Sócrates”.); mas sabia que um código moral duradouro não poderia ser baseado numa teologia tão incerta assim. Se fosse possível construir um sistema de moralidade absolutamente independente da doutrina religiosa, válido tanto para os ateus quanto para os crentes, as teologias poderiam surgir e desaparecer sem descolar o cimento moral que faz de indivíduos voluntariosos os pacíficos cidadãos de uma comunidade.

Se, por exemplo, bom significasse inteligente, e virtude significasse sabedoria; se fosse possível ensinar os homens a perceberem nitidamente seus verdadeiros interesses, a preverem os distantes resultados de seus atos, a criticarem e coordenarem seus desejos para que saíssem de um caos auto esterilizador e atingissem uma harmonia proposicional e criativa, talvez isso proporcionasse ao homem instruído e sofisticado a moralidade que, nos iletrados, se apoia em preceitos reiterados e em um controle externo. Será que porventura todo pecado é erro, visão parcial, tolice? O homem inteligente pode ter os mesmos impulsos violentos e antissociais do ignorante, mas o certo é que irá controlá-los melhor e diminuir a frequência com que resvala para a imitação do animal. E numa sociedade administrada com inteligência — uma sociedade que devolvesse ao indivíduo, em poderes de maior amplitude, mais do que lhe retirasse em termos de liberdade restrita —, a vantagem, para todos os homens, estaria na conduta social e leal, e bastaria uma visão clara para garantir a paz, a ordem e a boa vontade.

Mas se o próprio governo é um caos e um absurdo, se governa sem ajudar e ordena sem liderar, como poderemos persuadir o indivíduo, em tais condições, a obedecer às leis e limitar a procura de si mesmo ao círculo do bem total? Não admira que um Alcibíades se volte contra um Estado que não confia na habilidade e reverencia mais o número do que o conhecimento. Não admira que haja caos onde não há pensamento e onde a massa decide às pressas e com ignorância, para se arrepender à vontade e em estado de desolação. Não é uma superstição rasteira achar-se que a simples quantidade dará sabedoria? Ao contrário, não é do conhecimento de todos que os homens em multidões são mais tolos, mais violentos e mais cruéis do que separados e sozinhos? Não é uma vergonha o fato de os homens deverem ser governados por oradores, que "saem soando em longas arengas, como vasos de bronze que, quando percutidos, continuam a emitir sons até que neles se toque com a mão"? *(Protágoras,* de Platão, seção 329). Não há dúvida de que a administração de um Estado é um assunto para o qual não há inteligência que chegue para os homens, uma questão que necessita do pensamento

desembaraçado das melhores inteligências. Como pode uma sociedade ser salva, ou ser forte, se não tiver à frente seus homens mais sábios?

Imagine a reação do partido popular em Atenas a esse evangelho aristocrático numa época em que a guerra parecia exigir o silenciar de todas as críticas e em que a rica e letrada minoria tramava uma revolução. Calcule os sentimentos de Anito, o líder democrático cujo filho se tornara discípulo de Sócrates e, depois, voltara-se contra os deuses de seu pai e ria na cara do pai. Não tinha Aristófanes previsto precisamente esse resultado da capciosa substituição das antigas virtudes pela inteligência antissocial? (Em As Nuvens [423 a.C], Aristófanes zombara bastante de Sócrates e de sua "Loja da Filosofia", onde a pessoa aprendia a arte de provar que estava certa, por mais errada que estivesse. Fidípides bate no pai sob a alegação de que o pai costumava bater nele, e que toda dívida deve ser paga. A sátira parece ter sido muito bem-humorada: vemos Aristófanes frequentemente em companhia de Sócrates; os dois concordavam em seu desprezo pela democracia; e Platão recomendara *As Nuvens* a Dionísio. Como a peça foi encenada 24 anos antes do julgamento de Sócrates, não poderia ter tido grande participação em provocar o trágico fim da vida do filósofo.).

E então veio a revolução, e homens lutaram a favor e contra, com virulência e até a morte. Quando a democracia venceu, o destino de Sócrates ficou decidido: ele era o líder intelectual do partido revoltoso, por mais pacífico que pudesse ter sido; era a fonte da odiada filosofia aristocrática; era o corruptor de jovens inebriados pelo debate. Seria melhor, disse Anito a Milito, que Sócrates morresse.

O resto da história é do conhecimento do mundo inteiro, pois Platão o contou em prosa mais bela do que poesia. Somos privilegiados por podermos ler aquela simples e corajosa (senão legendária) "apologia" ou defesa, na qual o primeiro mártir da filosofia proclamou os direitos e a necessidade de livre pensamento, sustentou seu valor pessoal para o Estado e recusou-se a pedir clemência à multidão que ele sempre desprezara. Ela detinha poderes para perdoá-lo; ele desdenhou de fazer o apelo. Foi uma singular confirmação de suas teorias o fato de os juízes quererem pô-lo em liberdade, enquanto a multidão irada votava pela sua morte. Não tinha ele negado os deuses? Maldito aquele que ensina aos homens mais depressa do que eles podem aprender.

Por isso, decretaram que ele deveria tomar cicuta. Seus amigos dirigiram-se à prisão onde ele se achava e lhe ofereceram uma fuga fácil: haviam subornado todos os funcionários que se achavam entre ele e a liberdade. Ele se recusou. Estava com setenta

anos de idade agora (399 a.C.); talvez achasse que estava na hora de morrer, e que nunca teria nova oportunidade de morrer de forma tão proveitosa.

— Animai-vos — disse ele aos amigos que se mostravam tristes — e dizei que estão enterrando apenas o meu corpo.

"Ao acabar de proferir aquelas palavras", diz Platão em uma das grandes passagens da literatura mundial (*Fédon,* 116-118, na tradução inglesa de Jowett.),

ele se levantou e se dirigiu ao banheiro com Críton, que nos pediu que esperássemos; e esperamos, conversando e pensando (...) na grandeza de nossa dor. Ele era como um pai do qual estávamos sendo privados, e estamos prestes a passar o resto da vida órfãos. (...) A hora do pôr-do-sol estava próxima, pois já se passara um longo tempo desde que ele entrara no banheiro. Quando saiu, tornou a sentar-se conosco (...), mas não se falou muito. Pouco depois, o carcereiro (...) entrou e se postou perto dele, dizendo:

— A ti, Sócrates, que reconheço ser o mais nobre, o mais delicado e o melhor de todos os que já vieram para cá, não irei atribuir os sentimentos de raiva de outros homens, que se enfurecem e praguejam contra mim quando, em obediência às autoridades, lhes mando beber o veneno... de fato, estou certo de que não ficarás zangado comigo; porque, como sabes, são outros, e não eu, os culpados disso. E assim eu te saúdo, e peço que suportes sem amargura aquilo que precisa ser feito; sabes qual é a minha missão. — E caindo em prantos, voltou-se e retirou-se.

Sócrates olhou para ele e disse:

— Retribuo tua saudação, e farei como me pede. — E então, voltando-se para nós, disse: — Como é fascinante este homem; desde que fui preso, ele tem vindo sempre me ver, e agora vede a generosidade com que lamenta a minha sorte. Mas devemos fazer o que ele diz, Críton; que tragam a taça, se o veneno estiver preparado; se não estiver, que o encarregado o prepare.

— No entanto — disse Críton —-, o sol ainda se encontra no topo das montanhas, e vários têm tomado a bebida tarde da noite. E depois de feita a comunicação, têm

comido, bebido e se dedicado aos prazeres da carne; não te apresses, pois; ainda há tempo.

Sócrates disse:

— Sim, Críton, e esses de quem falas estão certos ao fazerem isso, porque pensam que vão lucrar com a demora. Mas tenho razão ao não fazê-lo, porque acho que não iria ganhar coisa alguma por beber veneno um pouco mais tarde; estaria poupando e salvando uma vida que já se acabou, só me caberia rir de mim mesmo por causa disso. Peço-te, pois, que faças o que digo, e não te recuses.

Críton, ao ouvir isso, fez um sinal para o criado; o criado foi até lá dentro, onde se demorou algum tempo; depois voltou com o carcereiro trazendo a taça de veneno. Sócrates disse:

— Tu, meu bom amigo, que tens experiência nesses assuntos, irás me dizer como devo fazer.

O homem respondeu:

— Basta caminhar de um lado para outro, até que tuas pernas fiquem pesadas; depois, deita-te, e o veneno agirá. — Ao mesmo tempo, estendeu a taça a Sócrates, que, com a maior naturalidade e elegância, sem o menor medo ou sem a menor mudança de cor ou de fisionomia, olhando fixamente para o homem, como era seu costume, segurou-a e disse:

— O que achas de uma libação a um deus qualquer, derramando um pouco desta bebida? Posso, ou não posso?

O homem respondeu:

— Nós só preparamos, Sócrates, a quantidade que achamos necessária.

— Compreendo — disse ele. — No entanto, posso e devo rezar aos deuses para que protejam minha viagem deste para o outro mundo; que isto, então que é a minha oração, me seja concedido. — E então, levando a taça aos lábios, bebeu rápida e decididamente o veneno.

Até aquele instante, a maioria de nós conseguira controlar a dor; mas agora, vendo-o beber e vendo, também, que ele tomara toda a bebida, não pudemos mais nos conter; apesar de meus esforços, lágrimas corriam aos borbotões. Cobri o rosto e chorei por mim mesmo; pois não havia dúvida de que não estava chorando por ele, mas por pensar na calamidade de ter perdido tal companheiro. E não fui o primeiro, pois Críton, quando se vira incapaz de conter as lágrimas, levantara-se e se afastara, e eu o segui; e naquele momento, Apolodoro, que estivera soluçando o tempo todo, prorrompeu num choro alto que nos transformou todos em covardes. Sócrates foi o único a manter a calma:

— Que tumulto estranho é esse? — disse ele. — Mandei as mulheres embora principalmente para que elas não causassem um tumulto desses, pois ouvi dizer que um homem deve morrer em paz. Acalmai-vos, pois, e tenhais paciência.

Ao ouvirmos aquilo, sentimo-nos envergonhados e contivemos as lágrimas; e ele andou de um lado para outro, até que, como nos disse, as pernas começaram a fraquejar; então ele se deitou de costas, segundo as instruções, e o homem que lhe dera o veneno examinava-lhe, de vez em quando, os pés e as pernas. Depois de algum tempo o homem apertou-lhe o pé com força e perguntou se ele senha; ele respondeu que não. Depois apertou-lhe a perna, e foi subindo, subindo, e nos mostrou que ele estava insensível e rígido. E então o próprio Sócrates apalpou as pernas e disse:

— Quando o veneno chegar ao coração, será o fim.

Ele estava começando a ficar insensível na virilha, quando descobriu o rosto (pois havia se coberto) e disse aquelas que foram suas últimas palavras:

— Críton, eu devo um galo a Asclépio; vais te lembrar de pagar essa dívida?

— A dívida será paga — disse Críton. — Mais alguma coisa?

Não houve resposta àquela pergunta, mas um ou dois minutos depois ouviu-se um movimento, e o criado o descobriu; os olhos estavam parados, e Críton fechou-lhe os olhos e a boca.

Foi este o fim de nosso amigo, a quem posso sinceramente chamar de o mais sábio, mais justo e melhor de todos os homens que conheci.

III. A PREPARAÇÃO DE PLATÃO

O encontro de Platão com Sócrates representara um momento decisivo em sua vida. Ele tinha sido criado com conforto e, talvez, em meio à riqueza; era um jovem belo e vigoroso — chamado de Platão, dizem, devido à largura dos ombros; distinguira-se como soldado e por duas vezes ganhara prêmios nos jogos ístmicos. Uma adolescência dessas não costuma produzir filósofos. Mas o espírito sutil de Platão descobrira um novo prazer no jogo "dialético" de Sócrates; era uma delícia ver o mestre esvaziando dogmas e perfurando presunções com a afiada ponta de suas perguntas. Platão entrara para aquele esporte como entrara para uma luta grosseira; sob a orientação do velho "mutuca" (como Sócrates chamava a si mesmo), passara do simples debate para a análise cuidadosa e a discussão proveitosa. Tornara-se um muito apaixonado amante da sabedoria e um grande admirador de seu professor. "Agradeço a Deus", costumava dizer, "por ter nascido grego e não bárbaro, homem livre e não escravo, homem e não mulher; mas, acima de tudo, por ter nascido na era de Sócrates."

Ele estava com 28 anos quando o mestre morreu; e aquele trágico fim de uma vida tranquila deixou sua marca em todas as fases do pensamento do discípulo. Aquilo o enchera de tamanho desprezo pela democracia, tamanho ódio das massas, que nem mesmo a sua linhagem e sua criação aristocráticas haviam despertado nele; levara-o a uma decisão catônica de que a democracia precisava ser destruída, para ser substituída pelo governo dos mais sábios e melhores. A preocupação de sua vida passou a ser a procura de um método pelo qual os mais sábios e melhores pudessem ser descobertos e, depois, habilitados e persuadidos a governar.

Entretanto, seus esforços para salvar Sócrates haviam feito com que ele se tornasse suspeito aos olhos dos líderes democráticos; seus amigos insistiam que Atenas não era segura para ele e que aquele era um momento admiravelmente propício para que ele

corresse o mundo. E assim, naquele ano de 399 a.C., ele partiu. Para onde foi, não sabemos ao certo; há uma divertida disputa, entre as autoridades, quanto a cada volta de sua rota. Parece que, primeiro, foi para o Egito; e que ficou um tanto chocado ao ouvir, da classe clerical que governava aquela terra, que a Grécia era um país infante, sem tradições estabilizadoras ou uma cultura profunda e, portanto, ainda não podia ser levada a sério por aquelas enigmáticas "autoridades" do Nilo. Mas nada nos ensina tanto quanto um choque; a lembrança daquela casta culta, governando teocraticamente um estático povo agrícola, permaneceu viva no pensamento de Platão e representou seu papel quando ele escreveu a sua Utopia. E depois, lá seguiu ele para a Sicília e para a Itália; lá, entrou durante certo tempo para a escola ou a seita que o grande Pitágoras havia fundado; e uma vez mais sua mente sensível ficou marcada pela lembrança de um pequeno grupo isolado de homens com a finalidade de ter sua erudição aproveitada e governar, vivendo uma vida simples, apesar do poder que possuía. Durante doze anos ele perambulou, bebendo avidamente sabedoria de todas as fontes, sentando-se em todos os santuários, saboreando cada credo. Há também quem diga que ele foi à Judéia, sendo influenciado, durante algum tempo, pela tradição dos profetas quase socialistas; e, até, que chegou às margens do Ganges e aprendeu as meditações místicas dos hindus. Não sabemos.

Voltou a Atenas em 387 a.C., um homem com quarenta anos de idade, preparado para a maturidade pela variedade de muitos povos e pela sabedoria de várias terras. Havia perdido um pouco dos ardentes entusiasmos da juventude, mas ganhara uma perspectiva de pensamento na qual todo extremo era considerado uma semi verdade, os diversos aspectos de cada problema fundindo-se numa justiça distributiva para cada faceta da verdade. Ele tinha conhecimento e tinha arte; por exceção, o filósofo e o poeta viviam numa só alma; e ele criou para si mesmo um meio de expressão no qual a beleza e a verdade poderiam encontrar espaço e trabalhar: o diálogo. Nunca antes, podemos acreditar, tinha a filosofia assumido tanto brilho; e, sem dúvida, nunca mais voltou a assumi-lo depois disso. Até mesmo traduzido, esse estilo brilha, cintila, salta e borbulha. "Platão", diz Shelley, um de seus admiradores, "exibe a rara união de uma lógica precisa e sutil com o entusiasmo pítio da poesia, fundido pelo esplendor e pela harmonia de seus períodos num irresistível fluxo de impressões musicais, que aceleram as persuasões como numa corrida desabalada" (Citado por Barker, *Greek Political Theory*, Londres, 1918, p. 5). Não fora por nada que o jovem filósofo começara como dramaturgo.

A dificuldade de compreender Platão está precisamente nessa embriagadora mescla de filosofia e poesia, de ciência e de arte; não é sempre que podemos dizer através de que personagem do diálogo o autor está falando, nem sob que forma; se ele está sendo literal

ou se fala em metáforas, se está gracejando ou falando sério. Seu amor pela farsa, pela ironia e pelo mito nos deixa, às vezes, desorientados; quase que poderíamos dizer que ele não ensinava, exceto em parábolas. "Será que eu, como pessoa mais velha, devo me dirigir aos senhores, homens mais moços, em apólogos ou fábulas?", pergunta o seu Protágoras (*Protágoras,* 320). Esses *Diálogos*, segundo nos informam, foram escritos por Platão para o público leitor comum de sua época: pelo seu método coloquial, sua animada guerra de prós e contras, e seu desenvolvimento gradativo e repetição frequente de cada argumento importante, eles eram explicitamente adaptados (por obscuros que nos possam parecer agora) à compreensão do homem que deve saborear a filosofia como um luxo ocasional e que é obrigado, pela brevidade da vida, a 1er como lê aquele que corre. Por isso, devemos estar preparados para encontrar nesses *Diálogos* muita coisa galhofeira e metafórica; muita coisa ininteligível, a não ser para os eruditos versados nas minúcias sociais e literárias da época de Platão; muita coisa que, hoje, irá parecer irrelevante e fantasiosa, mas que bem pode ter servido como o molho e o tempero com os quais um pesado prato de pensamentos se tornava digerível para mentes não acostumadas à dieta filosófica.

Confessemos, também, que Platão tem uma abundância suficiente das qualidades que ele condena. Ele invectiva contra poetas e mitos, e depois acrescenta um ao número de poetas e centenas ao número de mitos. Reclama dos padres (que andam de um lado para outro pregando o inferno e oferecendo a redenção em troca de uma remuneração — cf. *A República*, 364), mas ele próprio é um sacerdote, um teólogo, um pregador, um supermoralista, um Savonarola denunciando a arte e convidando as vaidades para o fogo. Ele reconhece, à maneira de Shakespeare, que "comparações são escorregadias" (*O Sofista*, 231), mas escorrega de uma para outra, e para outra e outra; condena os sofistas como contendores que se expressam com frases vazias, mas ele próprio não está acima de argumentar como um segundanista de faculdade. Faguet o parodia: "O todo é maior do que a parte? — Claro. — E a parte é menor do que o todo? — E. — ...Portanto, é evidente que os filósofos deviam governar o Estado? — O que é isso? — E evidente; vamos repetir" (*Pour qu'on lise Platon,* Paris, 1905, p. 4).

Mas isso é o pior que podemos dizer dele; e depois que dissermos, os *Diálogos* continuam sendo um dos inestimáveis tesouros do mundo (Os *Diálogos* mais importantes são: *Apologia de Sócrates, Críton, Fédon, O Banquete, Fedro, Górgias, Parmênides e O Estadista.* As partes mais importantes de *A República* [as referências são às seções numeradas à margem, não às páginas] são 327-32, 336-77, 384-5, 392-426, 433-5, 441-76, 481-3, 512-20, 572-95. A melhor edição é a de Jowett; a mais acessível está na série Everyman. As referências são a *A República*, salvo indicação em contrário). O melhor deles, *A República*, é um tratado completo, Platão reduzido a um

livro; nele encontraremos a sua metafísica, sua teologia, sua ética, sua psicologia, sua pedagogia, sua política, sua teoria da arte. Nele encontraremos problemas exalando modernidade e sabor contemporâneo: comunismo e socialismo, feminismo, o controle de natalidade e eugenia, problemas nietzschianos de moralidade e aristocracia, problemas rousseaunianos de retorno à natureza e educação indeterminista, elan vital bergsoniano e psicanálise freudiana — está tudo ali. É um banquete para a elite, servido por um anfitrião generoso.

"Platão é a filosofia, e a filosofia é Platão", diz Emerson; e dedica a *A República* as palavras de Ornar sobre o Alcorão: "Queimem as bibliotecas, pois o valor delas está neste livro." (*Representative Men,* p.41)

Estudemos *A República*

IV. O PROBLEMA ÉTICO

A discussão tem lugar na casa de Céfalo, um rico aristocrata. No grupo encontram-se Glauco e Adimanto, irmão de Platão; e Trasímaco, um sofista mal-humorado e irritadiço. Sócrates, que serve como o porta-voz de Platão no diálogo, pergunta a Céfalo:

— O que você considera como o maior benefício que já obteve com a riqueza?

Céfalo responde que a riqueza é um benefício para ele, principalmente porque lhe permite ser generoso, honesto e justo. Sócrates, no seu estilo manhoso, pergunta o que ele entende por justiça e, com isso, solta os cachorros da guerra filosófica. Pois nada é tão difícil quanto a definição, como nada é tão severo quanto um teste e um exercício de clareza e habilidade mental. Sócrates acha fácil destruir uma a uma as definições que lhe são apresentadas; até que, finalmente, Trasímaco, menos paciente que os demais, prorrompe "num rugido":

— Que loucura tomou conta de você, Sócrates? E por que vocês todos hostilizam uns aos outros de forma tão ridícula? Eu lhe digo que, se quiser saber o que é justiça, deve responder, e não perguntar, e não devia orgulhar-se de refutar os outros (...) Pois existem muitos que sabem perguntar mas não sabem responder (336).

Sócrates não se intimida; continua a perguntar, e não a responder; depois de um minuto de paradas e estocadas, provoca o incauto Trasímaco a apresentar uma definição:

— Ouçam, então — diz o irado sofista. — Eu declaro que a força é um direito, e que a justiça é o interesse do mais forte.(...) As diferentes formas de governo fazem leis, democráticas, aristocráticas, ou autocráticas, visando a seus respectivos interesses; e essas leis, assim feitas por elas para servirem aos seus interesses, elas as entregam a seus súditos como sendo "justiça" e punem como "injusto" todo aquele que as transgredir.(...) Estou falando da injustiça em grande escala; e o que quero dizer será percebido com o máximo de clareza na autocracia, que pela fraude e pela força tira a propriedade dos outros, não a varejo, mas no atacado. Ora, quando um homem tirou o dinheiro dos cidadãos e os transformou em escravos, em vez de ser chamado de trapaceiro e ladrão, ele é chamado de próspero e é abençoado por todos. Pois a injustiça é censurada porque aqueles que a censuram têm medo de sofrer, e não devido a qualquer escrúpulo que pudessem ter de eles mesmos cometerem injustiça (338-44).

Esta, claro, é a doutrina que a nossa era associa, de maneira mais ou menos correta, ao nome de Nietzsche. "Na verdade, muitas vezes eu ri dos aleijados que se achavam bons porque eram coxos" (*Assim Falou Zaratustra,* Nova York, 1906, p. 166). Stirner exprimiu a ideia de forma concisa quando disse que "um punhado de poder é melhor do que um saco cheio de direito". Talvez em nenhum ponto da história da filosofia a doutrina seja melhor formulada do que em outro diálogo — *Górgias* (483 f) — onde o sofista Cálicles denuncia a moralidade como sendo uma invenção dos fracos para neutralizar a força dos fortes.

Eles distribuem louvores e censura com vistas a seus próprios interesses; dizem que a desonestidade é vergonhosa e injusta — entendendo por desonestidade o desejo de ter mais do que os vizinhos; porque, conhecendo a sua inferioridade, eles teriam o maior prazer em ter igualdade.(...) Mas se houvesse um homem com força suficiente (entra o Super-Homem), ele iria desembaraçar-se, romper e fugir de tudo isso; esmagaria com os pés todas as nossas fórmulas, feitiços e amuletos, e todas as nossas leis, que pecam contra a natureza. (...) Aquele que fosse realmente viver deveria permitir que seus desejos chegassem ao máximo; mas quando eles alcançassem o ponto máximo, ele deveria ter a coragem e a inteligência para atendê-los e satisfazer todos os seus anseios. E isso eu afirmo ser justiça e nobreza naturais. Mas a maioria não pode fazer isso e, portanto, condena essas pessoas porque sente vergonha da própria incapacidade, que

deseja esconder. Daí dizerem que o descomedimento é torpe. (...) Eles escravizam as criaturas mais nobres e louvam a justiça só porque são covardes.

Esta justiça é uma moralidade não para homens, mas para lacaios (*oudegar andros all' andrapodou tinos*); é uma moralidade de escravos, não de heróis; as verdadeiras virtudes de um homem são a coragem *(andreia)* e a inteligência *(phronesis)* (Górgias 491; cf. a definição de *virtu* por Maquiavel, como sendo intelecto aliado à força).

Talvez este rígido "imoralismo" reflita a evolução do imperialismo na política externa de Atenas e o cruel tratamento por ela dado aos países mais fracos (Barker, p. 73). "Seu império", disse Péricles na oração que Tucídides inventa para ele, "baseia-se mais na sua força do que na boa vontade de seus súditos." E o mesmo historiador relata que os enviados atenienses coagiram Melos a aliar-se a Atenas na guerra contra Esparta: "Sabe tanto quanto nós que o direito, no mundo de hoje, só está em questão para iguais em poder; os fortes fazem o que podem, e os fracos sofrem o que devem sofrer" (*História da Guerra Peloponésica,* v. 105). Temos, aqui, o problema fundamental da ética, o ponto crucial da teoria da conduta moral. O que é justiça? Devemos procurar a integridade ou o poder? E melhor ser bom ou ser forte?

Como é que Sócrates — isto é, Platão — enfrenta o desafio dessa teoria? A princípio, ele não a enfrenta de maneira alguma. Salienta que justiça é uma relação entre indivíduos, dependendo da organização social; e que, em consequência, pode ser melhor estudada como parte da estrutura de uma comunidade do que como uma qualidade de conduta pessoal. Se, sugere ele, pudermos imaginar um Estado justo, estaremos em melhores condições para descrever um indivíduo justo. Platão se desculpa por essa digressão com base no fato de que, ao examinar a vista de um homem, nós fazemos com que ele leia, primeiro, letras grandes, e depois pequenas; por isso, alega ele, é mais fácil analisar a justiça em grande escala do que na pequena escala do comportamento individual. Mas não precisamos ser iludidos: na verdade, o Mestre está unindo dois livros e usa o argumento como uma costura. Ele deseja discutir não só os problemas da moralidade pessoal, mas também os problemas da reconstrução social e política. Ele tem uma Utopia escondida na manga e está decidido a mostrá-la. É fácil perdoá-lo, pois a digressão forma o coração e o valor de seu livro.

V. O PROBLEMA POLÍTICO

A justiça seria uma questão simples, diz Platão, se os homens fossem simples; um comunismo anarquista seria o bastante. Por um instante, ele deixa sua imaginação dominar:

Primeiro, então, vamos considerar qual será o meio de vida deles. (...) Será que não irão produzir milho, vinho, roupas, calçados e construir casas para si mesmos? E quando estiverem em suas moradias, irão trabalhar no verão vulgarmente despidos e descalços, mas no inverno muito bem vestidos e calçados. Irão alimentar-se com cevada e trigo, cozendo o trigo e amassando a farinha, fazendo excelentes pudins e pães; estes, eles irão servir numa esteira de palha ou em folhas limpas, enquanto se reclinam em leitos de ramos de teixo ou murta. E eles e seus filhos irão banquetear-se, bebendo do vinho que tiverem feito, usando guirlandas na cabeça e tendo nos lábios os louvores aos deuses, vivendo em doce sociedade e tendo o cuidado para que suas famílias não excedam seus recursos, porque terão em vista a pobreza ou a guerra.(...) E claro que terão um antepasto — sal, azeitonas, queijo, cebolas e couves ou outras ervas do campo próprias para serem cozidas; e nós lhes daremos uma sobremesa de figos, legumes, feijão, murtinhos e nozes de faia, que eles irão assar no fogo, bebendo com moderação. E com uma dieta dessas pode-se esperar que vivam em paz até uma idade avançada e leguem uma vida semelhante aos filhos (372).

Observe, aqui, a referência breve ao controle da população (é de se presumir que pelo infanticídio), ao vegetarianismo e a um "retorno à natureza", à primitiva simplicidade que a lenda hebraica descreve no Jardim do Éden. O trecho todo tem o som de Diógenes, o Cínico, que, como o epíteto dava a entender, achava que deveríamos "mudar e viver com os animais, pois eles são muito plácidos e autossuficientes"; e por um momento é provável que coloquemos Platão ao nível de Saint-Simon, Fourier William Morris e Tolstói. Mas ele é um pouco mais cético do que esses homens de boa-fé; passa tranquilamente para a pergunta: Por que um paraíso simples como o que ele descreveu nunca chega? Por que essas Utopias nunca aparecem no mapa?

Ele responde: devido à ganância e ao luxo. Os homens não se contentam com uma vida simples: são gananciosos, ambiciosos, competitivos e invejosos; logo se cansam do que possuem e anseiam por aquilo que não têm; e raramente desejam qualquer coisa, a menos que ela pertença a terceiros. O resultado é a invasão de um grupo sobre um território de outro, a rivalidade de grupos pelos recursos do solo, e depois a guerra. O comércio e as finanças se desenvolvem e trazem novas divisões de classes. "Qualquer cidade comum representa, na verdade, duas cidades, uma dos pobres e outra dos ricos, cada qual em guerra com a outra; e em qualquer das divisões existem outras menores —

seria um grande erro tratá-las como estados isolados"(423). Nasce uma burguesia comerciante, cujos membros buscam a posição social através da riqueza e do consumo conspícuo: "eles gastam vultosas quantias com as es posas" (548). Essas alterações na distribuição da riqueza produzem alterações políticas: quando a riqueza do comerciante ultrapassa a do proprietário de terras, a aristocracia cede lugar a uma oligarquia plutocrática — comerciantes ricos e banqueiros governam o Estado. Então a estadística, que é a coordenação das forças sociais e o ajuste dos programas de governo ao crescimento, é substituída pela politicagem, que é a estratégia do partido e a sede pelos benefícios do cargo público.

Toda forma de governo tende a se deteriorar devido ao excesso de seu princípio básico. A aristocracia se arruína por limitar com demasiado rigor o círculo dentro do qual se concentra o poder; a oligarquia se arruína pela irrefletida corrida em busca da riqueza imediata. Em qualquer dos dois casos, o fim é a revolução. Quando a revolução chega, pode parecer ter sido provocada por causas pequenas e caprichos fúteis; mas embora possa nascer por motivos insignificantes, ela é o resultado abrupto de erros graves e acumulados; quando um corpo fica enfraquecido por males não tratados, a mais leve exposição pode provocar uma doença grave (556). "Surge então a democracia: os pobres vencem seus adversários, matando alguns e banindo o resto; e dão ao povo uma quota igual de liberdade e poder" (557).

Mas até a democracia se arruína por excesso de... democracia. Seu princípio básico é o direito que todos têm de exercer um cargo público e determinar a política do governo. Isso, à primeira vista, é um sistema encantador; ele se torna desastroso porque o povo não está adequadamente preparado, pela educação, para selecionar os melhores governantes e os caminhos mais sensatos (588). "Quanto ao povo, não entende coisa alguma e só repete aquilo que seus governantes se comprazem em dizer-lhes" (Protágoras, 317); para ter uma doutrina aceita ou rejeitada, basta que a mandem elogiar ou ridicularizar numa peça popular (uma alfinetada, sem dúvida, em Aristófanes, cujas comédias atacavam quase todas as ideias novas). O governo da massa é um mar encapelado para a nau do Estado; cada lufada de oratória agita as águas e desvia o curso. O desfecho de uma democracia dessas é a tirania ou a autocracia; a massa gosta tanto da lisonja, está com tanta "fome de mel", que por fim o mais astucioso e mais inescrupuloso lisonjeador, intitulando-se "protetor do povo", galga o poder supremo (565). (Tenha-se em conta a história de Roma).

Quanto mais Platão pensa nisso, mais estupefato se sente diante da loucura de deixar ao capricho e à ingenuidade da massa a seleção dos dirigentes políticos — para não falar

em deixá-la aos escusos estrategistas que servem aos ricos e que mexem os cordões oligárquicos por detrás do palco democrático. Platão reclama que, enquanto em assuntos mais simples — como a fabricação de sapatos — achamos que só uma pessoa especialmente treinada atenderá à nossa finalidade, na política partimos do pressuposto de que todo aquele que sabe conseguir votos sabe administrar uma cidade ou um estado. Quando ficamos doente, chamamos um médico formado, cujo diploma é uma garantia de preparação específica e competência técnica. Não mandamos chamar o médico mais bonito ou o mais eloquente; muito bem, quando todo o Estado está doente, não deveríamos procurar o serviço e a orientação do mais sábio e do melhor? Criar um método de impedir que a incompetência e a velhacaria ocupem um cargo público e de selecionar e preparar os melhores para governarem para o bem comum — este é o problema de filosofia política.

VI. O PROBLEMA PSICOLÓGICO

Mas por detrás desses problemas políticos está a natureza do homem; para compreender a política, precisamos, infelizmente, compreender a psicologia. "Tal homem, tal Estado" (575); "os governos variam como variam os caracteres dos homens; (...) os estados se compõem das naturezas humanas que neles existem" (544); o Estado é o que é porque os seus cidadãos são o que são. Portanto, não devemos esperar ter melhores estados enquanto não tivermos homens melhores; até então, todas as mudanças deixarão todos os pontos essenciais inalterados. "Como são encantadoras as pessoas! Sempre se medicando, aumentando e complicando seus distúrbios, imaginando que serão curadas por uma panaceia que alguém lhes aconselha a tentar, nunca melhorando, mas sempre piorando.(...) Não são elas tão boas quanto uma peça, tentando mexer na legislação e imaginando que por meio de reformas irão acabar as desonestidades e patifarias da Humanidade — sem saber que, na realidade, estão cortando a cabeça de uma hidra?" (425).

Examinemos por alguns instantes o material humano com o qual a filosofia política tem que trabalhar.

O comportamento humano, diz Platão, deflui de três fontes principais: desejo, emoção e conhecimento. Desejo, apetite, impulso, instinto são uma coisa só; emoção, espírito, ambição e coragem são uma coisa só; conhecimento, pensamento, intelecto, razão são uma coisa só. O desejo tem o seu centro no baixo-ventre, um explosivo reservatório de energia, fundamentalmente sexual. A emoção tem o seu centro no coração, no fluxo e na

força do sangue; é a ressonância orgânica da experiência e do desejo. O conhecimento tem o seu centro na cabeça; ele é o olho do desejo e pode se tornar o piloto da alma.

Essas forças e essas qualidades estão todas em cada indivíduo, mas em graus variados. Certos homens não passam da personificação do desejo; almas irrequietas e gananciosas, que ficam absorvidas por buscas materiais e lutas, que ardem de cobiça de artigos de luxo e exibição, e que sempre dão um valor zero a seus ganhos ao compará-los com seus objetivos sempre distantes: são estes os homens que dominam e manipulam a indústria. Mas existem outros que são templos de sentimento e coragem, que não se importam tanto com aquilo pelo que lutam quanto com a vitória "em si mesma e por si mesma"; eles são combativos, e não gananciosos; seu orgulho está no poder, e não na posse, seu deleite está no campo de batalha e não no mercado: são estes os homens que fazem os Exércitos e as Marinhas do mundo. E por último estão os poucos que se deliciam com a meditação e com a compreensão; que anseiam não por bens, nem pela vitória, mas pelo conhecimento; que deixam o mercado e o campo de batalha para se perderem na tranquila clareza do pensamento solitário; cuja vontade é uma luz, e não um fogo, cujo abrigo não é o poder, mas a verdade: estes são os homens de sabedoria, que ficam de lado sem serem utilizados pelo mundo.

Ora, assim como a ação individual eficiente dá a entender que o desejo, embora aquecido pela emoção, é guiado pelo conhecimento, no Estado perfeito as forças industriais iriam produzir, mas não governar; as forças militares iriam proteger, mas não governar; as forças do conhecimento, da ciência e da filosofia seriam alimentadas e protegidas e iriam governar. Sem ser guiado pelo conhecimento, o povo é uma multidão sem ordem, como desejos desordenados; o povo precisa da orientação dos filósofos, tal como os desejos precisam das luzes do conhecimento. "A ruína chega quando o negociante, cujo coração se anima com a riqueza, torna-se o governante" (434); ou quando o general usa o seu Exército para instalar uma ditadura militar. O produtor tem o seu melhor desempenho no campo econômico, o guerreiro tem o seu melhor desempenho na batalha; os dois têm o seu pior desempenho num cargo público; e, em suas mãos rudes, a política abafa a estadística. Porque a estadística é uma ciência e uma arte; o indivíduo deve ter vivido para ela e ter sido preparado durante um longo tempo. Só um rei filósofo está apto a guiar uma nação. "Enquanto os filósofos não forem reis, ou os reis e príncipes deste mundo não tiverem o espírito e o poder da filosofia, e a sabedoria e a liderança política não se encontrarem no mesmo homem, (...) as cidades jamais deixarão de sofrer de seus males, o mesmo acontecendo com a raça humana" (473).

Este é o fecho do arco do pensamento de Platão.

VII. A SOLUÇÃO PSICOLÓGICA

O que se deve fazer, então?

Devemos começar "mandando para o interior todos os habitantes da cidade que tiverem mais de dez anos de idade e apossando-nos das crianças, que, assim, ficarão protegidas dos hábitos de seus pais" (540). Não podemos construir a Utopia com os jovens corrompidos, a cada instante, pelo exemplo dos mais velhos. Temos de começar, tanto quanto nos for possível, do zero. É bem possível que algum governante esclarecido nos dê poderes para começar isso com uma parte ou uma colônia de seu domínio. (Um governante deu esses poderes, como iremos ver.) Seja como for, temos de dar a cada criança, e desde o início, plena igualdade de oportunidade educacional; não há como dizer onde surgirá a luz do talento ou do gênio; temos de procurá-la com imparcialidade por toda parte, em todas as classes e raças. A primeira curva em nossa estrada é a educação universal.

Nos primeiros dez anos de vida, a educação será predominantemente física; toda escola deverá ter um ginásio e um pátio de recreio; brincadeiras e desportos deverão constituir todo o currículo; e na primeira década haverá formação de uma tal reserva de saúde, que tornará desnecessária toda a medicina. "Requerer o auxílio da medicina porque, por terem levado vidas de indolência e luxo, os homens se encheram, como lagoas, de águas e ventos (...), flatulência e catarro... não é uma desgraça? (...) Pode-se dizer que o nosso sistema de medicina atual educa as doenças", leva-as a terem uma longa existência em vez de curá-las. Mas isso é absurdo dos ricos ociosos. "Quando um carpinteiro fica doente, pede ao médico um remédio forte e de pronta ação — um emético, um purgante, uma cauterização ou a faca. E se alguém lhe diz que ele tem que fazer um curso de dietética, enfaixar a cabeça, e coisas desse tipo, ele responde logo que não tem tempo para ficar doente e que não vê benefício algum numa vida passada a tratar de sua doença, em prejuízo de sua atividade normal; e assim, dando adeus a esse tipo de médicos, ele retoma a sua dieta costumeira e fica bom, vive e exerce suas atividades ou, se a sua constituição falhar, morre e acaba com tudo aquilo" (405-6). Não podemos nos dar o luxo de termos uma nação de falsos doentes e de inválidos; a Utopia deve começar essencialmente no corpo do homem.

Mas só atletismo e ginástica tornariam o homem muito unilateral. "Como iremos descobrir uma natureza delicada que também tenha uma grande coragem? Porque as

duas parecem incompatíveis"(375). Não queremos uma nação de lutadores de boxe e levantadores de peso. Talvez a música resolva o nosso problema: através da música, a alma aprende harmonia e ritmo e, até, uma propensão à justiça; afinal, "poderá aquele que é harmoniosamente constituído vir a ser injusto? Não é por isso, Glauco, que a educação musical é tão poderosa, porque o ritmo e a harmonia penetram nos pontos secretos da alma, levando graça em seus movimentos e tornando a alma graciosa?" (401; *Protágoras,* 326). A música modela o caráter e, portanto, participa da determinação de questões sociais e políticas. "Damon me diz — e acredito plenamente nisso — que quando mudam os estilos de música, as leis fundamentais do Estado mudam com eles" (Cf. Daniel O'Connell: "Deixem-me escrever as canções de uma nação, e não me importarei com quem lhe faz as leis").

A música é valiosa não apenas porque cria requinte de sentimento o caráter, mas também porque preserva e restaura a saúde. Há doenças que só podem ser tratadas através da mente (*Cármides*, 157): assim, o sacerdote coribântico tratava mulheres histéricas com a música alegre de uma flauta, que as fazia dançar e dançar até caírem no chão, exaustas, e adormecerem; quando acordavam, estavam curadas. As fontes inconscientes do pensamento humano são tocadas e acalmadas por esses métodos; e é nesses substratos de comportamento e sentimento que o gênio planta suas raízes.

"Nenhum homem consegue a verdadeira ou inspirada intuição quando consciente, mas sim quando o poder do intelecto está reprimido no sono ou pela doença ou demência"; o profeta (*matitike*) ou gênio é semelhante ao louco (*mantike*) (*Fedro,* 244).

Platão passa para uma notável antevisão da "psicanálise". Nossa psicologia política está perplexa, alega ele, porque não estudamos de forma adequada os vários apetites ou instintos do homem. Os sonhos podem nos dar uma pista para algumas das sutis e mais indefiníveis dessas disposições.

Certos prazeres e instintos desnecessários são considerados ilegais; todo homem parece tê-los, mas em certas pessoas eles são submetidos ao controle da lei e da razão ["sublimados"], e, com os desejos melhores predominando sobre eles, são inteiramente suprimidos ou, então, reduzidos no que se refere a força e número; enquanto em outras pessoas esses desejos são mais fortes e mais abundantes. Refiro-me, em particular, aos desejos que estão despertos quando o poder de raciocínio, de subjugar e governar ["censor"] da personalidade está adormecido; o animal selvagem que há em nossa natureza, empanturrado de carne e bebidas, levanta-se e sai andando por aí nu e se sacia

à vontade; e não existe loucura ou crime imaginável, por mais desavergonhado ou anormal — sem excetuar o incesto ou o parricídio ["complexo de Edipo"] — do qual a natureza dessas não seja culpada. (...) Mas quando o pulso de um homem é saudável e comedido, e ele vai dormir frio e racional, (...) depois de saciar seus apetites sem exageros para mais ou para menos, mas o suficiente para deixá-los adormecidos (...), ele passa a ser, então, o menos sujeito a ser um joguete de visões fantasiosas e licenciosas. (...) Em todos nós, mesmo nos homens bons, existe latente essa natureza de animal selvagem, que espreita durante o sono (571-2).

A música e o compasso dão graça e saúde à alma e ao corpo; mas, repetimos, o excesso de música é tão perigoso quanto o de exercícios atléticos. Ser apenas um atleta é ser quase um selvagem; e ser apenas um músico é ser "dissolvido e abrandado além do desejável" (410). Os dois têm de estar combinados; e, depois dos dezesseis anos, a prática individual da música deve ser abandonada, embora o canto coral, tal como os jogos comunitários, sigam por toda a vida. Tampouco a música deve ser apenas música; ela deve ser usada para proporcionar formas atrativas ao conteúdo às vezes nada apetitoso da matemática, da história e da ciência; não há razão para que, em relação aos jovens, esses estudos difíceis não sejam suavizados sob a forma de versos e embelezados com canções. Mesmo assim, esses estudos não devem ser impingidos a uma mente que não se encontre disposta; dentro de limites, deverá prevalecer um espírito indeterminista.

Os elementos da instrução (...) devem ser apresentados à mente na infância, mas sem nenhum grau de coação; porque um homem livre deve ser livre também na aquisição do conhecimento.

(...) O conhecimento que é adquirido sob coação não se fixa na mente. Por isso, não usem a coação, mas deixem que a educação inicial seja mais uma espécie de diversão; isso lhes permitirá mais a descoberta da tendência natural da criança (536).

Com as inteligências se desenvolvendo assim com tanta liberdade, e com os corpos fortalecidos pelo esporte e pela vida ao ar livre de todos os tipos, o nosso Estado ideal teria uma base psicológica e fisiológica firme e suficientemente ampla para todas as possibilidades e todos os desenvolvimentos. Mas também deve ser proporcionada uma base moral; os membros da comunidade devem compor uma unidade; devem ficar sabendo que são membros uns dos outros; que devem uns aos outros certas amenidades e obrigações. Ora, já que os homens são, por natureza, gananciosos, ciumentos,

combativos e eróticos, como iremos persuadi-los a se comportar? Com o onipresente cassetete da polícia? E um método brutal, dispendioso e irritante. Há um meio melhor, que é o de dar às exigências morais da comunidade a sanção de uma autoridade sobrenatural. Temos de ter uma religião.

Platão acredita que uma nação não pode ser forte, a menos que acredite em Deus. Uma simples força cósmica, uma causa primeira, ou élan vital, que não seja uma pessoa, mal poderia inspirar esperança, devoção ou sacrifício; não poderia oferecer conforto aos corações dos aflitos, nem coragem às almas em conflito. Mas um Deus vivo pode fazer tudo isso e incitar ou obrigar, pelo medo, o individualista a moderar um pouco a sua ganância, a controlar um pouco a sua paixão. Ainda mais se à crença em Deus se acrescentar a crença na imortalidade pessoal: a esperança de outra vida nos dá coragem para enfrentar a nossa morte e suportar a morte de nossos entes queridos; estaremos duplamente armados se lutarmos com fé. Admite-se que nenhuma das crenças pode ser demonstrada; que Deus pode, afinal de contas, ser apenas o ideal personificado do nosso amor e da nossa esperança, e que a alma é como a música da lira e morre com o instrumento que lhe deu forma: no entanto, sem dúvida (assim diz o argumento, à semelhança de Pascal, do Fédon) que não nos fará mal algum o fato de acreditarmos, e é possível que faça um bem incalculável a nós e a nossos filhos.

Porque é provável que tenhamos problemas com esses nossos filhos se passarmos a explicar e justificar tudo para suas mentes simples. Teremos uma fase especialmente difícil quando eles chegarem à idade de vinte anos e enfrentarem o primeiro escrutínio e teste do que aprenderam em todos os seus anos de educação comum. Chegará a hora, então, da implacável separação do joio do trigo; da Grande Eliminação, como poderíamos chamá-la. Esse teste não será um simples exame acadêmico; será tanto prático como teórico: "Haverá, também, labutas, sofrimentos e conflitos prescritos para eles" (413). Cada tipo de habilidade terá uma chance de se mostrar, e toda sorte de estupidez será exposta. Os que não passarem serão designados para o trabalho econômico da nação; serão homens de negócios, funcionários, operários de fábrica e agricultores. O teste será imparcial e impessoal; se o indivíduo vai ser fazendeiro ou filósofo, isso será determinado não pela oportunidade monopolizada ou pelo favoritismo nepótico; as seleções serão mais democráticas do que a democracia.

Aqueles que passarem neste primeiro teste irão receber mais dez anos de educação e treinamento, no corpo, na mente e no caráter. E então serão submetidos a um segundo teste, muito mais rigoroso do que o primeiro. Os que fracassarem serão os auxiliares, ou assessores executivos e oficiais militares do Estado. E será exatamente nessas grandes

eliminações que iremos precisar de todos os recursos de persuasão para conseguir que os eliminados aceitem o seu destino com urbanidade e paz. Do contrário, o que irá evitar que aquela grande maioria não selecionada no primeiro teste e aquele grupo menor, embora mais vigoroso e capaz, de Eliminados peguem em armas e esmaguem essa nossa Utopia, transformando-a numa recordação que se esfarela? O que irá evitar que eles estabeleçam, ali e então, um mundo no qual outra vez a simples quantidade ou a simples força irá governar e a repugnante comédia de uma falsa democracia será apresentada da capo *ad nauseam*? Nesse caso, a religião e a fé serão nossa única salvação: diremos a esses jovens que as divisões nas quais eles foram classificados são determinadas por Deus e irrevogáveis — nem todas as suas lágrimas irão apagar uma sé palavra disso. Contaremos a eles o mito dos metais:

— "Cidadãos, vós sois irmãos, mas Deus vos fez de forma diferente. Alguns têm o poder do comando, e esses ele fez de ouro e, portanto, recebem a maior das honrarias; outros, de prata, para serem auxiliares; outros, ainda, que deverão ser agricultores e artesãos, ele fez de bronze e ferro; e a espécie será, de modo geral, preservada nas crianças. Mas como vós sois da mesma família original, um pai de ouro terá, às vezes, um filho de prata, ou um pai de prata um filho de ouro. E Deus proclama (...) que se o filho de um pai de ouro ou de prata tiver uma mistura de bronze ou ferro, a natureza requer uma transposição de classes; e o olho do governante não deverá ter pena de seu filho porque este tem que descer na escala para se tornar um agricultor ou um artesão, assim como poderá haver outros nascidos na classe dos artesãos que serão criados para uma posição de honra e irão se tornar guardiães e auxiliares. Porque um oráculo diz que quando um homem de bronze ou de ferro protege o Estado, este será destruído" (415).

Talvez com essa "fábula real" consigamos um consentimento bastante generalizado para o apoio ao nosso plano.

Mas, agora, o que acontece com os felizes remanescentes que vencerem aquelas sucessivas ondas de seleção?

Aprendem filosofia. Atingiram, agora, a idade de trinta anos; não teria sido prudente deixar que "provassem o caro deleite cedo demais; (...) pois os jovens, quando sentem pela primeira vez na boca o gosto da filosofia, discutem por distração e estão sempre contestando e refutando (...), como cachorrinhos novos que se deliciam em agarrar e puxar todas as pessoas que deles se aproximam" (539). Esse caro deleite, a filosofia, significa duas coisas principais: pensar com clareza, que é metafísica; e governar com

inteligência, que é política. Primeiro, então, a nossa jovem Elite precisa aprender a pensar com clareza. Com essa finalidade, ele irá estudar a doutrina das Ideias.

Mas essa famosa doutrina das Ideias, embelezada e obscurecida pela fantasia e pela prosa de Platão, é um labirinto desanimador para o estudante moderno e deve ter sido um outro teste rigoroso para os sobreviventes de muitas depurações. A Ideia de uma coisa poderia ser a "ideia geral" da classe à qual ela pertence (a Ideia de João, José ou Manoel, é o Homem); ou poderá ser a lei ou as leis segundo as quais a coisa funciona (a Ideia de João seria a redução de todo seu comportamento às "leis naturais"); ou poderia ser o perfeito propósito e ideal em direção ao qual a coisa e sua classe poderão evoluir (a Ideia de João é o João da Utopia). Muito provavelmente, a Ideia é tudo isso — ideia, lei e ideal. Por detrás dos fenômenos e pormenores superficiais percebidos pelos nossos sentidos, estão generalizações, regularidades e direções de desenvolvimento, não percebidas pela sensação mas concebidas pela razão e pelo raciocínio. Essas ideias, leis e ideais são mais permanentes — e portanto mais "reais" — do que as coisas percebidas pelos sentidos através das quais nós as concebemos e deduzimos: o Homem é mais permanente do que João, José ou Manoel; este círculo nasce com o movimento de meu lápis e morre sob o atrito da minha borracha apagadora, mas o Círculo da concepção continua para sempre. Esta árvore fica de pé, e aquela cai; mas as leis que determinam quais os corpos que irão cair, e quando, e como, não tiveram início e não têm, nunca terão, fim. Existe, como diria o moderado Spinoza, um mundo de coisas percebidas pelo sentido e um mundo de leis deduzidas pelo pensamento; nós não vemos a lei dos quadrados inversos mas ela está ali e em toda parte; existia antes de tudo começar e irá sobreviver quando todo o mundo das coisas for uma história que acabou. Eis uma ponte: o sentido percebe concreto e ferro somando cem milhões de toneladas; mas o matemático vê, com os olhos da mente, o ousado e delicado ajuste de toda essa massa de matéria-prima às leis da mecânica, da matemática e da engenharia, aquelas leis segundo as quais devem ser feitas todas as pontes boas; se o matemático também for poeta, verá essas leis segurando a ponte; se as leis fossem violadas, a ponte desabaria sobre o rio lá embaixo; as leis são o Deus que sustenta a ponte na palma da mão. Aristóteles sugere algo parecido com isso quando diz que por Ideias Platão queria dizer o que Pitágoras entendia por "número" quando ensinava que este é um mundo de números (querendo dizer, presumivelmente, que o mundo é governado por constâncias e regularidades matemáticas). Plutarco nos diz que, segundo Platão, "Deus sempre geometriza"; ou, como Spinoza expressa o mesmo pensamento, Deus e as leis universais de estrutura e funcionamento são uma e a mesma realidade. Para Platão, como para Bertrand Russell, a matemática é, portanto, o indispensável prelúdio à filosofia e à sua mais alta forma; sobre as portas de sua Academia, Platão colocou, dantescamente, as seguintes palavras: "Não permitam a entrada de ninguém que não saiba geometria".

Sem essas Ideias — essas generalizações, regularidades e ideais — o mundo seria, para nós, o que deve parecer aos olhos da criança que se abriram pela primeira vez, uma massa de pormenores não-classificados e sem significado de sensação; pois só é possível dar significado às coisas classificando-as e generalizando-as, encontrando as leis de sua existência, e os propósitos e objetivos de sua atividade. Caso contrário, o mundo sem Ideias seria uma pilha de títulos de livros saídos ao acaso do catálogo, em comparação com os mesmos títulos arrumados em ordem segundo as classes, suas sequências e finalidades; seriam as sombras em uma caverna, comparadas com as realidades iluminadas pelo sol lá fora, que projetam aquelas fantásticas e enganadoras sombras lá dentro (514). Portanto, a essência de uma educação mais elevada é a busca de Ideias: de generalizações, leis de sequência e ideais de desenvolvimento; por detrás das coisas, temos de descobrir sua relação e seu significado, seu modo e sua lei de funcionamento, a função e o ideal a que elas servem ou que elas prenunciam; temos de classificar e coordenar nossa experiência dos sentidos em termos de lei e de propósito; só pela falta disso é que a mente do imbecil difere da mente de César.

Muito bem, depois de cinco anos de treinamento nessa obscura doutrina das Ideias, esta arte de perceber formas significativas e sequências causais e potencialidades ideais em meio à confusão e o ao acaso da sensação; depois de cinco anos de treinar a aplicação desse princípio ao comportamento dos homens e à conduta dos estados; depois desse longo preparo desde a infância, passando pela juventude e chegando à maturidade dos 35 anos, há alguma dúvida de que esses produtos perfeitos estão prontos para assumir a púrpura real e as mais altas funções da vida pública? De que eles são, finalmente, os reis-filósofos que deverão governar e libertar a raça humana?

Infelizmente, há! A educação deles ainda não terminou. Porque, no final das contas, foi, em sua maior parte, uma educação teórica: é preciso algo mais. Que esses Ph. D. passem, agora, dos píncaros da filosofia para dentro da "caverna" do mundo de homens e coisas; generalizações e abstrações de nada valem se não forem testadas por este mundo concreto; que nossos discípulos entrem neste mundo, sem que a eles se conceda favor algum; eles irão competir com homens de negócios, com obstinados individualistas gananciosos, com homens de força muscular e homens astutos; neste mercado de luta, irão aprender com o próprio livro da vida; irão machucar os dedos e esfolar suas canelas filosóficas nas cruas realidades do mundo; ganharão o pão e a manteiga com o suor de suas altas frontes. E esse último e mais rigoroso teste continuará implacavelmente por quinze longos anos. Alguns de nossos produtos perfeitos irão se partir sob a pressão e serão submersos por essa última grande onda de eliminação. Aqueles que sobreviverem, com cicatrizes e aos cinquenta anos, de juízo assentado e com confiança em si mesmos, despojados da vaidade escolástica pelo implacável atrito

da vida, e armados agora com toda sabedoria que a tradição e a experiência, a cultura e o conflito podem cooperar para dar — esses homens irão tornar-se automaticamente, afinal, os governantes do Estado.

VII. A SOLUÇÃO POLÍTICA

Automaticamente — sem qualquer hipocrisia de votos. Democracia significa perfeita igualdade de oportunidade, em especial na educação; não o rodízio de todos os homens comuns nos cargos públicos. Todo homem terá uma oportunidade igual de se tornar apto para as complexas tarefas da administração; mas só aqueles que tiverem provado sua têmpera (ou, no nosso mito, o seu metal) e tiverem saído de todos os testes com a insígnia da capacidade poderão ser eleitos para governar. As autoridades públicas serão escolhidas não por votos, nem por panelinhas secretas manobrando os invisíveis cordões da aparência democrática, mas pela sua capacidade demonstrada na democracia fundamental de uma raça igual. E nenhum homem irá ocupar um cargo sem um treinamento específico, e tampouco ocupar um cargo elevado se não tiver, primeiro, ocupado bem um cargo inferior (*Górgias,* 514-5).

Isso ó aristocracia? Ora, não precisamos ter medo da palavra, se a realidade que ela exprime for boa: as palavras são as pedras do ábaco dos homens sábios, sem valor próprio; só são moedas para os tolos e os políticos. Queremos ser governados pelo que houver de melhor, que é o significado de aristocracia; não temos, à semelhança de Carlyle, ansiado e rezado para sermos governados pelos melhores? Mas passamos a pensar que as aristocracias são hereditárias: que se observe com cuidado que essa aristocracia platônica não é desse tipo; seria melhor chamá-la de aristocracia democrática. Porque o povo, em vez de eleger cegamente o menor de dois males a ele apresentados como candidatos por facções indicadoras, aqui será, ele próprio, o candidato; e cada indivíduo terá uma oportunidade igual de *uma eleição educacional* para o cargo público. Aqui, não há castas; não há herança de cargo ou privilégio; não há impedimento para o talento nascido sem recursos; o filho de um governante começa no mesmo nível e recebe o mesmo tratamento e a mesma oportunidade que o filho de um engraxate; se o filho do governante for um beócio, cairá na primeira triagem; se o filho do engraxate for um homem com capacidade, estará livre estará aberta para o talento, onde quer que ele venha a nascer. Esta é a democracia das escolas — cem vezes mais honesta e mais eficiente do que uma democracia das eleições.

E assim, "pondo de lado todas as outras atividades, os guardiães irão dedicar-se inteiramente à manutenção da liberdade no Estado, fazendo disso o seu ofício e não se dedicando a atividade alguma que não vise a esse fim" (395). Eles serão legislativo, executivo e judiciário ao mesmo tempo; nem mesmo as leis irão prendê-los a um dogma diante de uma circunstância alterada; a regra dos guardiães será uma inteligência flexível sem as peias do precedente.

Mas, como podem homens de cinquenta anos ter uma inteligência flexível? Não estarão mentalmente engessados pela rotina? Adimanto (refletindo, sem dúvida, um acalorado debate fraternal em casa de Platão) objeta que os filósofos são beócios ou velhacos, que iriam governar de forma insensata ou egoísta, ou as duas ao mesmo tempo. "Os cultores da filosofia que se dedicam ao estudo não só na juventude com vistas a se instruírem, mas também em sua idade mais madura, como uma atividade — estes homens, em sua maioria, transformam-se em seres muito estranhos, para não dizer rematados patifes; e o resultado, com aqueles que possam ser considerados os melhores dentre eles, é serem tornados inúteis para o mundo pelo próprio estudo que vós exaltais" (487). Isso é uma descrição bem clara de alguns filósofos modernos que usam óculos; mas Platão responde que ele se preveniu contra essa dificuldade ao dar aos seus filósofos o treinamento da vida e a erudição das escolas; que eles, em consequência, serão homens de ação, em vez de homens de ideias — homens acostumados a propósitos elevados e têmpera nobre por longa experiência e privações. Por filosofia, Platão entende uma cultura ativa, sabedoria que se mistura com a atividade concreta da vida; não entende um metafísico de gabinete e sem utilidade; Platão 'é o homem que menos se assemelha a Kant, o que é (com todo respeito) um grande mérito". (Faguet, p. 10.)

Isso basta quanto à incompetência. Quanto à patifaria, podemos nos prevenir contra ela criando, entre os guardiães, um sistema de comunismo:

Em primeiro lugar, nenhum deles deve ter qualquer bem além do que for absolutamente necessário; tampouco deverão ter casa própria, com barras e trancas, fechadas para qualquer pessoa que pretenda entrar; suas providências deverão ser apenas as exigidas por guerreiros treinados, que são homens de moderação e coragem; concordarão em receber dos cidadãos uma quota fixa a título de ordenado, suficiente para cobrir as despesas durante o ano, e nada mais; e terão refeições comuns e viverão juntos, como soldados num acampamento. Ouro e prata, diremos a eles que recebem de Deus; o metal mais divino está dentro deles, e, portanto, não precisam do rebotalho terreno que atende pelo nome de ouro e não devem poluir o divino com a mistura do terreno, porque esse metal mais comum tem sido a fonte de muitas ações profanas; mas o deles é puro. E eles

são os únicos, entre todos os cidadãos, que não poderão tocar ou manusear a prata ou o ouro, estar sob o mesmo teto que eles ou usá-los, ou ainda beber de recipientes feitos com eles. E isso será a sua salvação, e a salvação do Estado.

Mas se eles adquirirem casas, terras ou capital próprio, irão tornar-se donos de casa e agricultores em vez de guardiães; inimigos e tiranos, em vez de aliados dos outros cidadãos; odiando e sendo odiados, tramando e sendo objeto de tramas, terão uma vida de um terror dos inimigos internos maior do que o dos inimigos externos; e a hora da ruína, tanto deles como do resto do Estado, estará próxima (416-17).

Essas providências tornarão prejudicial e perigoso, para os guardiães, governar como uma panelinha em busca do bem de sua classe e não da comunidade como um todo. Porque eles estarão protegidos contra a carência; as necessidades e os luxos modestos de uma vida nobre ser-lhes-ão fornecidos com regularidade, sem o lancinante cuidado da preocupação econômica, que provoca rugas. Mas em compensação eles ficarão impossibilitados de sentirem cobiça e terem ambições sórdidas; terão, sempre, a quantidade exata de bens mundanos, e nada mais; serão como médicos prescrevendo, e eles mesmos aceitando, uma dieta para uma nação. Comerão juntos, como homens consagrados; dormirão juntos numa única barraca, como soldados que fizeram o juramento da simplicidade. "Os amigos devem ter todas as coisas em comum", como costumava dizer Pitágoras (*Leis,* 807). Assim, a autoridade dos guardiães será esterilizada, e de seu poder será tirado o veneno; sua única recompensa será a honra e o senso de serviço para com o grupo. E serão homens que desde o início concordaram deliberadamente com uma carreira tão limitada assim do ponto de vista material; e homens que, ao final de seu rigoroso treinamento, terão aprendido o valor da elevada reputação do estadista acima dos crassos emolumentos dos políticos em busca de cargos ou do "homem econômico". Quando eles chegarem, acabarão as batalhas da política partidária.

Mas, o que dirão de tudo isso suas mulheres? Irão contentar-se em abrir mão dos luxos da vida e do consumo conspícuo de bens? Os guardiães não terão esposas. O comunismo deles será tanto de mulheres como de bens. Eles deverão estar livres não apenas do egoísmo próprio, como do egoísmo da família; não deverão ficar limitados à ansiosa cobiça do marido espicaçado; serão dedicados não a uma mulher, mas à comunidade. Nem mesmo seus filhos serão específica e distinguivelmente seus; todos os filhos de guardiães serão tirados de suas mães ao nascerem e criados em comum; sua paternidade se perderá na confusão (460). Todas as mães-guardiãs tomarão conta de todos os filhos-guardiães; a fraternidade do homem, dentro desses limites, irá passar da

frase ao fato; todo menino será irmão de todos os outros meninos, toda menina será irmã, todo homem será pai, e toda mulher será mãe.

Mas de onde virão essas mulheres? Algumas, sem dúvida, os guardiães irão atrair das classes industriais ou militares; outras ter-se-ão tornado, por direito, membros da classe guardiã. Porque não haverá barreira sexual de qualquer espécie nessa comunidade; muito menos na educação — a menina terá as mesmas oportunidades intelectuais que o menino, a mesma chance de alçar-se às mais elevadas posições no Estado. Quando Glauco objeta (453 s) que essa admissão da mulher a qualquer cargo, desde que ela tenha passado nos testes, viola o princípio da divisão do trabalho, recebe a ríspida resposta de que a divisão do trabalho deve ser por aptidão e capacidade, não por sexo; se uma mulher se mostra capaz de exercer a administração política, que ela governe; se um homem se mostrar capaz apenas para lavar pratos, que exerça a função para a qual a Providência o destinou.

Comunidade de esposas não significa acasalamento indiscriminado; pelo contrário, deverá haver uma rigorosa supervisão eugênica de todas as relações reprodutoras. O argumento da criação de animais começa, aqui, sua carreira sinuosa: se nós conseguimos resultados tão bons na criação de gado de forma selecionada para obter as qualidades desejadas, e de reprodução apenas dos melhores de cada geração, por que não aplicar princípios semelhantes ao acasalamento da Humanidade? (459) Porque não basta educar a criança de forma adequada; ela deve nascer de forma adequada, de pais selecionados e saudáveis; "a educação deve começar antes do nascimento" (*Leis*, 789). Portanto, nenhum homem ou nenhuma mulher deve procriar a menos que goze de perfeita saúde; deverá ser exigido um atestado de saúde de todas as noivas e de todos os noivos (*Leis*, 772). Os homens só poderão reproduzir-se quando tiverem mais de 30 e menos de 45 anos; as mulheres, só quando tiverem mais de 20 e menos de 40. Os homens solteiros até os 35 anos deverão ser levados, por meio de uma tributação, a optar pela felicidade (*Leis*, 771). Os filhos nascidos de uniões não autorizadas, ou deformados, devem ser abandonados, e deve-se deixar que morram. Antes e depois das idades especificadas para a procriação, as uniões serão livres, sob a condição de o feto ser abortado. "Concedemos essa permissão com ordens rigorosas às partes no sentido de que façam tudo que estiver ao seu alcance para evitar que algum embrião veja a luz; e se algum deles persistir até o nascimento, elas deverão compreender que o resultado dessa união não pode ser sustentado, e tomar as providências que o caso requer" (461). O casamento entre parentes está proibido, por induzir à degeneração (310). "O melhor de qualquer dos dois sexos deve ser unido ao melhor, sempre que possível, e o inferior ao inferior; e deverão criar os filhos daqueles, mas não os destes; porque esta é a sua única maneira de manter o rebanho em ótimas condições.(...) Nossa juventude mais brava e

melhor, além de suas outras honrarias e recompensas, deve ter permissão para ter maior variedade de parceiros; porque pais assim devem ter tantos filhos quanto for possível" (459-60).

Mas a nossa sociedade eugênica deve ser protegida tanto da doença e da deterioração interna quanto dos inimigos externos. Deve estar pronta para, se necessário for, empenhar-se em guerras em que seja bem-sucedida. Nossa comunidade-modelo seria, é claro, pacífica, porque iria restringir a população aos meios de subsistência; mas os estados vizinhos, não administrados da mesma maneira, bem poderiam considerar a ordenada prosperidade de nossa Utopia um convite ao ataque e à pilhagem. Daí, embora deplorando a necessidade, teremos, em nossa classe intermediária, um número suficiente de soldados bem treinados, levando uma vida dura e simples como os guardiães, recebendo determinada porção de bens fornecida pelos seus "mantenedores e ancestrais", o povo. Ao mesmo tempo, deverão ser tomadas todas as precauções para evitar os motivos para uma guerra. O motivo primordial é o excesso de população (373); o segundo é o comércio exterior, com as inevitáveis disputas que o interrompem. Na verdade, o comércio competitivo é realmente uma forma de guerra; "paz é apenas um nome" (Leis, 622). Será bom, portanto, situar o nosso Estado ideal bem no interior, a fim de que fique isolado de qualquer grande desenvolvimento do comércio exterior. "O mar enche um país de mercadorias, oportunidades de ganhar dinheiro e barganhas; cria, na mente dos homens, hábitos de ganância e deslealdade financeiras, tanto em suas relações internas quanto nas exteriores" (Leis, 704-7). O comércio exterior exige uma grande força naval para protegê-lo, e o navalismo é tão prejudicial quanto o militarismo. "Em cada caso, a culpa pela guerra fica confinada a umas poucas pessoas, e a grande maioria é formada por amigos" (471). As guerras mais frequentes são precisamente as mais torpes guerras civis, guerras de grego contra grego; que os gregos formem uma liga pan-helênica de nações, unindo-se "para que toda a raça grega não venha cair, um dia, sob o jugo de povos bárbaros" (469).

Por isso, nossa estrutura política será encimada por uma pequena classe de guardiães; será protegida por uma grande classe de soldados e "auxiliares"; e irá apoiar-se sobre uma ampla base de uma população comercial, industrial e agrícola. Esta última classe, ou a classe econômica, irá manter a propriedade privada, parceiros privados e famílias privadas. Mas o comércio e a indústria serão regulados pelos guardiães, para evitar uma excessiva riqueza ou pobreza individual; todo aquele que adquirir mais de quatro vezes a posse média dos cidadãos terá de ceder o excesso ao Estado (Leis, 714 s). Talvez o juro seja proibido, e os lucros, limitados (Leis, 920). O comunismo dos guardiães é impraticável para a classe econômica; as características que distinguem essa classe são os poderosos instintos de aquisições e concorrência; algumas almas

nobres entre eles estarão livres dessa febre de posse combativa, mas a maioria dos homens se preocupa com ela; eles têm fome e sede não de integridade, nem de honra, mas de posses infinitamente multiplicadas. Ora, os homens absorvidos na corrida atrás do dinheiro não estão aptos para governar um Estado; e todo o nosso plano se apoia na esperança de que, se os guardiães governarem bem e levarem uma vida simples, o homem econômico estará disposto a deixar que eles monopolizem a administração se permitirem que ele monopolize o luxo. Em resumo, a sociedade perfeita seria aquela em que cada classe e cada unidade estivesse fazendo o trabalho ao qual sua natureza e sua aptidão melhor se adaptassem; aquela em que nenhuma classe ou indivíduo iria interferir nos outros, mas todos iriam cooperar na diferença para produzir um todo eficiente e harmonioso (433-4). Este seria um Estado justo.

IX. A SOLUÇÃO ÉTICA

Agora, nossa digressão política terminou e estamos prontos, finalmente, para responder à pergunta com a qual começamos: O que é justiça? Existem apenas três coisas que valem neste mundo: justiça, beleza e verdade; e talvez nenhuma delas possa ser definida. Quatrocentos anos depois de Platão, um procurador romano da Judéia perguntou, desorientado: "O que é a verdade?" — e os filósofos ainda não responderam, e tampouco nos disseram o que é a beleza. Para a justiça, porém, Platão arrisca uma definição. "Justiça", diz ele, "é ter e fazer o que nos compete" (433).

Isso tem um som decepcionante; depois de tamanha demora, esperávamos uma revelação infalível. O que significa a definição? Simplesmente que cada homem irá receber o equivalente àquilo que produz e irá exercer a função para a qual esteja mais bem preparado. Um homem justo é aquele colocado justo no lugar certo, fazendo o que lhe for possível e dando o pleno equivalente daquilo que recebe. Uma sociedade de homens justos seria, portanto, um grupo altamente harmonioso e eficiente; porque todos os elementos estariam em seus lugares, exercendo sua função apropriada como as partes de uma orquestra perfeita. Justiça, numa sociedade, seria como aquela harmonia de relações graças à qual os planetas são mantidos unidos em seu movimento ordenado (ou, como teria dito Pitágoras, musical). Assim organizada, uma sociedade está apta a sobreviver; e a justiça recebe uma espécie de sanção darwiniana. Onde os homens o estadista, ou o soldado usurpa a posição do rei — ali a coordenação das partes é destruída, as juntas se deterioram, a sociedade se desintegra e se dissolve. Justiça é coordenação eficiente.

E no indivíduo também, justiça é coordenação eficiente, o funcionamento harmonioso dos elementos em um homem, cada qual no seu lugar adequado e cada qual dando a sua contribuição cooperativa para o comportamento. Todo indivíduo é um cosmos ou um caos de desejos, emoções e ideias; deixe que eles entrem em harmonia, e o indivíduo sobrevive e obtém sucesso; deixe que eles percam seu lugar e sua função adequados, deixe que a emoção tente se tornar tanto a luz da ação como o seu calor (como no fanático), ou deixe que o pensamento tente se tornar tanto o calor da ação como a sua luz (como no intelectual) — e começa a desintegração da personalidade, o fracasso avança como a noite inevitável. Justiça é *taxis Kai Kosmos* — uma ordem e a beleza — das partes da alma; ela está para a alma assim como a saúde está no corpo. Todo mal é desarmonia: entre o homem e a natureza, o homem e os homens, ou o homem e ele mesmo.

Por isso, Platão responde a Trasímaco, a Cálicles e a todos os nietzschianos para sempre: justiça não é força pura e simples, mas força harmoniosa — desejos e homens entrando naquela ordem que constitui inteligência e organização; justiça não é o direito do mais forte, mas a efetiva harmonia do todo. E verdade que o indivíduo que sai do lugar para o qual sua natureza e seus talentos o preparam pode, durante algum tempo, obter certo lucro e certa vantagem; mas uma Nêmesis, da qual não se pode escapar, o persegue — como Anaxágoras falava das Fúrias que perseguiam qualquer planeta que saísse de sua órbita; a terrível batuta da Natureza das Coisas leva o instrumento refratário de volta ao seu lugar, ao seu tom e sua nota naturais. O tenente corso pode tentar governar a Europa com um despotismo cerimonioso mais indicado para uma antiga monarquia do que uma dinastia nascida da noite para o dia; mas acaba em um rochedo-prisão no mar, reconhecendo, arrependido, que é "escravo da Natureza das Coisas". A injustiça será descoberta.

Não há nada bizarramente novo nesta concepção; e de fato faremos bem em desconfiar, em filosofia, de qualquer doutrina que se vanglorie de ser novidade. A verdade muda de roupa com frequência (como toda mulher atraente), mas sob o novo hábito continua sempre a mesma. Em moral não devemos esperar inovações surpreendentes: apesar das interessantes aventuras dos sofistas e dos nietzschianos, todas as concepções morais giram em torno do bem geral. A moralidade começa com associação, interdependência e organização; a vida em sociedade requer a concessão de uma parte da soberania do indivíduo à ordem comum; e a norma de conduta acaba se tornando o bem-estar do grupo. A natureza assim o quer, e o seu julgamento é sempre definitivo; um grupo sobrevive, em concorrência ou conflito com um grupo, segundo sua unidade e seu poder, segundo a capacidade de seus membros de cooperarem para fins comuns. E que melhor cooperação poderia haver do que aquela em que cada qual estivesse fazendo aquilo que

melhor sabe fazer? Este é o objetivo da organização que toda sociedade deve perseguir, para que tenha vida. Moralidade, disse Jesus, é bondade para com os fracos; moralidade, disse Nietzsche, é a bravura dos fortes; moralidade, diz Platão, é a eficiente harmonia do todo. E provável que todas as três doutrinas devam ser combinadas para que se encontre uma ética perfeita; mas será que podemos duvidar de qual dos elementos é fundamental?

X. CRÍTICA

E agora, o que vamos dizer de toda essa Utopia? Ela é factível? Se não for, será que possui quaisquer aspectos praticáveis que possamos aproveitar no presente? Já foi posta em prática em algum lugar ou até certo ponto?

Pelo menos a última pergunta deve ser respondida a favor de Platão. Durante mil anos, a Europa foi governada por uma ordem de guardiães consideravelmente parecida com aquela imaginada pelo nosso filósofo. Na Idade Média, era costume classificar a população da Cristandade em *laboratores* (trabalhadores), *bellatores* (soldados) e *oratores* (clero). O último grupo, embora pequeno em número, monopolizava os instrumentos e as oportunidades de cultura e governava com um poder quase ilimitado metade do continente mais poderoso do globo. Os membros do clero, como os guardiães de Platão, eram colocados em postos de mando não para sufrágio do povo, mas pelo talento demonstrado nos estudos e na administração eclesiásticos pela sua tendência a uma vida de meditação e simplicidade, e (talvez se deva acrescentar) pela influência de parentes seus junto aos poderes do Estado e da Igreja. Na segunda metade do período em que governaram, os membros do clero se achavam tão livres das preocupações familiares quanto o próprio Platão podia desejar; e, em certos casos, parece não ter sido pouco o uso que faziam da liberdade de reprodução concedida aos guardiães. O celibato fazia parte da estrutura psicológica do poder do clero; porque de um lado seus componentes ficavam livres do egoísmo estreito da família, e, do outro, sua aparente superioridade diante dos apelos da carne aumentava a admiração reverente que os pecadores leigos lhes dedicavam e a disposição destes em desnudarem suas vidas ao confessionário.

Grande parte da política do catolicismo derivou das "mentiras reais" de Platão ou foi por elas influenciada: as ideias do céu, do purgatório e do inferno, em sua forma medieval, têm sua origem detectada no último livro de *A República*; a cosmologia da escolástica vem, em sua maior parte, do Timeu; a doutrina do realismo (a realidade

objetiva das ideias gerais) foi uma interpretação da doutrina das Ideias; até o *quadrivium* educacional (aritmética, geometria, astronomia e música) foi modelado no currículo esboçado em Platão. Com esse corpo de doutrina, os povos da Europa foram governados praticamente sem necessidade de apelar para a força; e aceitavam tanto esse governo, que durante mil anos contribuíram com abundante apoio material para os seus governantes e não pediram o direito de opinar no governo. E essa aquiescência não se limitava à população em geral; mercadores e soldados, senhores feudais e poderes civis ajoelhavam-se, todos, diante de Roma. Era uma aristocracia de invulgar sagacidade política; criou, provavelmente, a mais maravilhosa e poderosa organização que o mundo já conheceu.

Os jesuítas que durante algum tempo governaram o Paraguai eram guardiães semiplatônicos, uma oligarquia clerical cujo poder derivava da posse de conhecimento e de capacidade em meio a uma população de bárbaros. E, por algum tempo, o Partido Comunista que governou a Rússia após a revolução de novembro de 1917 tomou uma forma estranhamente parecida com *A República*. Constituíam uma pequena minoria, mantida unida quase que devido à convicção religiosa, brandindo as armas da ortodoxia e da excomunhão, devotados à sua causa com o mesmo ardor com que qualquer santo se dedica à sua e levando uma existência frugal enquanto governavam metade do território da Europa.

Esses exemplos indicam que, dentro de limites e com modificações, o plano de Platão é exequível; e, realmente, ele mesmo o baseara, em grande parte, na prática observada em viagens que fizera. Ele ficara impressionado com a teocracia egípcia: ali estava uma grande e antiga civilização governada por uma pequena classe sacerdotal; e, em comparação com as brigas, a tirania e a incompetência da Eclesia ateniense, Platão achou que o governo egípcio representava uma forma de Estado muito mais elevada (Leis, 819). Na Itália, ele ficara algum tempo com uma comunidade pitagórica, vegetariana e comunista, que durante gerações havia controlado a colônia grega na qual vivia. Em Esparta, havia visto uma pequena classe governante levando uma vida dura e simples em comum, em meio a uma população submissa; comendo juntos, restringindo as uniões sexuais para fins eugênicos e dando aos bravos o privilégio de várias mulheres. Sem dúvida, ouvira Eurípides defender uma comunidade de esposas, a liberação dos escravos e a pacificação do mundo grego por uma liga helênica (Medéia, 230; Fragm., 655); sem dúvida, também, conhecera alguns dos cínicos que haviam criado um forte movimento comunista entre o que agora chamaríamos de Esquerda Socrática. Em suma, Platão deve ter sentido que, ao propor seu plano, não estava fazendo uma melhoria impossível das realidades que seus olhos haviam contemplado.

No entanto, críticos desde a época de Aristóteles até a nossa têm encontrado em *A República* inúmeras oportunidades para objeções e dúvidas. "Essas coisas e muitas outras", diz o Estagirita com cínica concisão, "foram reinventadas várias vezes ao longo dos tempos." E muito bonito planejar uma sociedade em que todos os homens sejam irmãos; mas estender esse termo a todos os nossos contemporâneos do sexo masculino é tirar dele todo o calor e significado. O mesmo acontece com a propriedade comum: significaria uma diluição da responsabilidade; quando tudo pertence a todos, ninguém cuidará de coisa alguma. E, por fim, alega o grande conservador, o comunismo lançaria as pessoas numa intolerável continuidade de contato; não deixaria espaço algum para a privacidade ou individualidade; e iria presumir a existência de virtudes como a paciência e a cooperação, que só uma minoria santa possui. "Não devemos presumir um padrão de virtude que esteja acima das pessoas comuns, nem uma educação que seja excepcionalmente favorecida pela natureza e pelas circunstâncias; mas temos de levar em consideração a vida que a maioria tem condições de partilhar e provavelmente as formas de governo que os estados em geral também possam alcançar."

Até o presente, eis o maior (e mais cioso) discípulo de Platão; e a maioria das críticas posteriores bate na mesma tecla. Platão não deu o devido valor, segundo nos disseram, à força do hábito acumulado na instituição da monogamia e no código moral associado a esta instituição; subestimou o possessivo ciúme dos elementos do sexo masculino, ao supor que um homem iria contentar-se em possuir apenas uma parte de uma esposa; minimizou o instinto maternal ao supor que as mães iriam concordar em ter filhos levados para longe delas e criados em um anonimato cruel. E acima de tudo esqueceu-se de que ao abolir a família estava destruindo a grande zeladora da moral e a principal fonte dos hábitos cooperativos e comunistas que teriam de ser a base psicológica de seu Estado; com uma eloquência sem igual, ele serrara o galho no qual estava sentado.

A todas essas críticas, pode-se responder muito simplesmente dizendo que elas destroem um homem de palha. Platão isenta, explicitamente, a maioria de seu plano comunista; reconhece com nitidez que só uns poucos são capazes da renúncia material que ele propõe para a sua classe dirigente; só os guardiães irão chamar cada guardião de irmão ou irmã; só os guardiães não terão ouro ou bens. A imensa maioria irá manter todas as instituições respeitáveis — propriedade, dinheiro, luxo, concorrência e a privacidade que possa desejar. Terá um casamento tão monogâmico quanto puder suportar, e toda a moral derivada dele e da família; os pais ficarão com suas mulheres, e as mães, com seus filhos *ad libitum* e *ad nauseam*. Quanto aos guardiães, sua necessidade não é tanto de disposição comunista quanto de um senso de honra, e amor a essa honra; o orgulho, e não a bondade, irá mantê-los. No que se refere ao instinto maternal, ele não é forte antes do nascimento, ou mesmo do crescimento, da criança; a

mãe comum aceita o recém-nascido mais com resignação do que com alegria; o amor por ele é um sentimento que se desenvolve, não um milagre repentino, e aumenta à medida que a criança cresce, à medida que ela toma forma sob o diligente cuidado da mãe; só quando ela se tiver tornado a corporificação da arte materna tocará de forma irrevogável o coração.

Outras objeções são mais econômicas do que psicológicas. *A República* de Platão, segundo se alega, denuncia a divisão de toda cidade em duas outras, e depois nos oferece uma cidade dividida em três. A resposta é que a divisão no primeiro caso é pelo conflito econômico; no Estado de Platão, as classes guardiã e auxiliar estão especificamente excluídas da participação nessa concorrência em busca do ouro e de bens. Mas, nesse caso, os guardiães teriam poder sem responsabilidade; e será que isso não levaria à tirania? Em absoluto; eles têm poder e comando político, mas nenhum poder econômico ou riqueza; a classe econômica, ficando descontente com o modo de governar dos guardiães, poderia suspender o fornecimento de alimentos, tal como os parlamentos controlam os executivos ao conterem o orçamento. Mas então, se os guardiães detêm o poder político, mas não o econômico, como poderão manter o seu domínio? Harrington, Marx e muitos outros não têm mostrado que o poder político é um reflexo do poder econômico, e se torna precário tão logo o poder econômico se transfira para um grupo politicamente inferior — como para as classes médias no século XX?

Esta é uma objeção muito fundamental e, talvez, fatal. Poder-se-ia responder que o poder da Igreja Católica romana, que levou até mesmo reis a se ajoelharem em Ca nossa, baseou-se, em seus primeiros séculos de domínio, mais na inculcação de dogmas do que na estratégia da riqueza. Mas pode ser que o longo domínio da Igreja fosse devido às condições agrícolas da Europa: uma população agrícola inclina-se para a crença sobrenatural pela sua inapelável dependência do capricho dos elementos e por aquela incapacidade de controlar a natureza que sempre leva ao medo e, daí, à veneração; quando a indústria e o comércio evoluíram, surgiu um novo tipo de mentalidade e de homem, mais realista e terreno, e o poder da Igreja começou a desmoronar tão logo entrou em conflito com aquela nova realidade econômica. O poder político tem de estar sempre se reajustando ao variável equilíbrio das forças econômicas. A dependência econômica dos guardiães de Platão em relação à classe econômica iria reduzi-los, muito em breve, a controlados executivos políticos daquela classe; mesmo a manipulação do poder militar não iria adiar por muito tempo esse resultado inevitável — como as forças militares da Rússia revolucionária não puderam evitar o aparecimento de um individualismo proprietário entre os camponeses que controlavam a produção de alimentos e, portanto, o destino da nação. Para Platão, só

restaria uma coisa: que muito embora as políticas econômicas devam ser determinadas pelo grupo economicamente dominante, é melhor que elas sejam administradas por funcionários especialmente preparados para essa finalidade do que por homens que passam, desajeitados, do comércio ou da indústria para a função política sem nenhum treinamento nas artes do estadismo.

O que falta a Platão, acima de tudo, talvez, é o senso heraclitiano de fluxo e mudança; ele está ansioso demais por fazer com que o filme cinematográfico deste mundo se torne um quadro fixo e imóvel. Ele adora a ordem de maneira exclusiva, como qualquer filósofo tímido; foi levado, pelo medo que teve da turbulência democrática de Atenas, a um desprezo extremo pelos valores individuais; arruma os homens em classes como um entomologista classifica moscas; e não é contrário a usar embustes sacerdotais para assegurar os seus fins. Seu Estado é estático; poderia tornar-se facilmente uma sociedade conservantista, governada por octogenários inflexíveis hostis à invenção e desconfiados em relação à mudança. É a simples ciência sem arte; exalta a ordem, tão cara à mente científica, e esquece por completo aquela liberdade que é a alma da arte; venera o nome da beleza, mas exila os artistas que, só eles, podem fazer a beleza ou destacá-la. E uma Esparta ou uma Prússia, não um Estado ideal.

E agora que essas desagradáveis necessidades estão expostas com imparcialidade, resta fazer uma sincera homenagem ao poder e à profundidade da concepção de Platão. Na essência, ele está certo — não está? O que este mundo precisa é de ser governado pelos mais sábios de seus homens. Cabe a nós adaptar seu pensamento à nossa época e às nossas limitações. Hoje, temos que considerar a democracia como ponto pacífico: não podemos limitar o sufrágio, como Platão propunha; mas podemos impor restrições à ocupação de um cargo e, assim, garantir aquela mistura de democracia e aristocracia que Platão parece ter em mente. Podemos aceitar sem discutir sua asserção de que os estadistas deveriam ser treinados tão específica e completamente quanto os médicos; poderíamos criar departamentos de ciência e administração política em nossas universidades; e quando esses departamentos tivessem começado a funcionar de forma adequada, poderíamos fazer com que não pudessem ser indicados para cargos públicos os homens que não fossem formados por essas faculdades políticas. Poderíamos, até, tornar elegível para um cargo todo aquele que tivesse sido treinado para ele e, com isso, eliminar por completo o complexo sistema de indicações no qual tem sua sede a corrupção de nossa democracia; que o eleitorado escolhesse qualquer homem que, devidamente treinado e qualificado, se anunciasse como candidato. Dessa maneira a escolha democrática seria infinitamente mais ampla do que agora, quando Tweedledum e Tweedledee (Personagens de "Através do Espelho e o que Alice Encontrou Lá", de Lewis Carroll - N. do T) montam seu espetáculo e contrafação quadrienal. Só uma

emenda seria necessária para tornar bem democrático esse plano de restrição de cargos aos diplomados em técnica administrativa; e a emenda seria uma igualdade de oportunidade educacional que abrisse para todos os homens e mulheres, independentemente das condições financeiras dos pais, o caminho da instrução universitária e do progresso político. Seria muito simples fazer com que os municípios, condados e estados oferecessem bolsas de estudo a todos os formados nos primeiro e segundo ciclos e na faculdade que tivessem mostrado um certo padrão de capacidade e cujos pais fossem financeiramente incapazes de pagar-lhes o estágio seguinte do processo educacional. Isso seria uma democracia digna do nome.

Por fim, é justo acrescentar que Platão compreende que sua Utopia não se encaixa bem no terreno das coisas exequíveis. Ele admite que descreveu um ideal difícil de ser atingido; responde que há, apesar de tudo, um valor em pintar tais quadros de nosso desejo; a importância do homem está em que ele pode imaginar um mundo melhor e querer transformar pelo menos uma parte dele em realidade; o homem é um animal que faz Utopias. "Olhamos para trás e para a frente e ansiamos por aquilo que não existe." E nem tudo deixa de produzir resultados: muitos sonhos têm criado membros e saído andando, ou criado asas e voado, como o sonho de ícaro de que o homem podia voar. Afinal, mesmo que tenhamos apenas desenhado um quadro, este poderá servir como meta e modelo do nosso movimento e do nosso comportamento; quando um número suficiente de pessoas vir o quadro e seguir seu lampejo, a Utopia encontrará o seu lugar no mapa. Enquanto isso, "no céu há um modelo de uma cidade assim, e aquele que quiser poderá contemplá-lo, e, contemplando-o, orientar-se segundo o que viu. Mas se realmente existe ou algum dia haverá tal cidade na Terra (...), ele irá agir de acordo com as leis da cidade, e de nenhuma outra". (592). O homem irá aplicar, mesmo no Estado imperfeito, a lei perfeita.

Apesar de tudo, com todas essas concessões à dúvida, o Mestre foi suficientemente ousado para se arriscar quando surgiu uma oportunidade de executar o seu plano. No ano 387 a.C., Platão recebeu um convite de Dionísio, rei da então florescente e poderosa Siracusa, capital da Sicília, para transformar o seu reino numa Utopia; e o filósofo, pensando, como Turgot, que fosse mais fácil educar um homem — ainda que fosse um rei — do que todo um povo, concordou. Mas quando Dionísio descobriu que o plano exigia que ele se tornasse um filósofo ou deixasse de ser rei, esquivou-se; o resultado foi uma áspera discussão. Segundo dizem, Platão foi vendido como escravo, para ser salvo por seu amigo e discípulo Anicéris; quando os seguidores atenienses de Platão quiseram reembolsá-lo pelo resgate que pagara, ele recusou-se a receber, dizendo que eles não deveriam ser os únicos privilegiados a ajudarem a filosofia. Esta

experiência (e, se pudermos acreditar em Diógenes Laércio, outra semelhante) pode ser responsável pelo desiludido conservadorismo do último trabalho de Platão, as *Leis*.

E, no entanto, os últimos anos de sua longa vida devem ter sido bem felizes. Seus discípulos haviam se espalhado em todas as direções, e seu sucesso o tomara venerado em toda parte. Ele vivia em paz em sua Academia andando de grupo em grupo de seus discípulos e dando-lhes problemas e tarefas sobre os quais eles deviam fazer pesquisas, apresentando-lhe um relatório e sua resposta quando ele voltasse outra vez. La Rochefoucauld dizia que "poucos sabem envelhecer". Platão sabia: aprender como Sólon e ensinar como Sócrates; orientar os jovens ansiosos e ter o amor intelectual dos companheiros. Porque seus discípulos o amavam tanto quanto ele os amava; ele era tanto amigo deles quanto seu filósofo e guia.

Um de seus discípulos, enfrentando esse grande abismo chamado casamento, convidou o Mestre para a festa de suas bodas. Platão foi, rico com os seus oitenta anos, e uniu-se prazerosamente aos foliões. Mas à medida que as horas passavam em meio à alegria, o velho filósofo retirou-se para um canto *tranquilo* da casa e sentou-se numa cadeira para tirar uma soneca. Pela manhã, quando a festa havia terminado, os exaustos convivas foram acordá-lo. Verificaram que, durante a noite, tranquilamente, sem agitação, ele passara de um sono curto para um sono interminável. Toda Atenas o acompanhou à sepultura.

CAPÍTULO II

ARISTÓTELES E A CIÊNCIA GREGA

I. O AMBIENTE FÍSICO

Aristóteles nasceu em Estagira, cidade macedônica situada cerca de 320 quilômetros ao norte de Atenas, no ano 384 a. C. Seu pai era amigo e médico de Amyntas, rei da Macedônia e avô de Alexandre. O próprio Aristóteles parece ter se tornado membro da grande fraternidade médica de Asclepíades. Foi criado no odor da medicina, assim como muitos filósofos posteriores foram criados no odor da santidade; teve todas as oportunidades e todos os estímulos para desenvolver uma mentalidade científica; foi preparado, desde o início, para se tornar o fundador da ciência.

Temos várias opções quanto à história de sua juventude. Uma narrativa o apresenta jogando fora o seu patrimônio numa vida agitada, entrando para o Exército para evitar a fome, voltando a Estagira para praticar a medicina e indo para Atenas aos trinta anos de idade para estudar filosofia com Platão. Uma história mais digna o leva a Atenas aos dezoito anos e o coloca logo sob a tutela do grande Mestre; mas mesmo nessa descrição mais provável existem sinais suficientes de um jovem imprudente e irregular, vivendo uma vida agitada. (Grote, *Aristotle,* Londres, 1872, p. 4; *Zeller*, *Aristotle and the Earlier Peripatetics,* Londres, 1897, vol. I, pp. 6f.). O leitor escandalizado poderá consolar-se ao observar que em ambas as histórias o nosso filósofo lança âncoras, finalmente, nas tranquilas alamedas da Academia.

Com Platão, ele estudou oito - ou vinte - anos; e, de fato, o penetrante platonismo das especulações de Aristóteles - mesmo daquelas mais antiplatônicas - sugere o período mais longo. Gostaríamos de imaginar que aqueles anos foram muito felizes; um discípulo brilhante orientado por um incomparável professor, caminhando como amantes gregos nos jardins da filosofia. Mas os dois eram gênios; e é notório que os gênios combinam entre si com a mesma harmonia com que a dinamite combina com o

fogo. Quase meio século os separava; era difícil o entendimento cobrir o fosso da diferença de idade e anular a incompatibilidade de almas. Platão reconhecia a grandeza daquele estranho novo discípulo do norte supostamente bárbaro e se referiu a ele, certa vez, como o *Nous* da Academia - como se dissesse, a Inteligência personificada. Aristóteles havia gasto dinheiro a rodo na coleção de livros (isto é, naquela época sem tipografia, manuscritos); foi o primeiro, depois de Eurípedes, a organizar uma biblioteca; e a fundação dos princípios de classificação bibliográfica esteve entre suas muitas contribuições para a cultura. Portanto, Platão se referia à casa de Aristóteles como "a casa do leitor", e parece ter pretendido, com isso, apresentar seu mais sincero cumprimento; mas segundo um antigo boato, o Mestre tinha em mente uma leve mas vigorosa alfinetada num certo exagero de Aristóteles em sua qualidade de "rato de biblioteca". Uma altercação mais autêntica parece ter surgido mais para o fim da vida de Platão. Parece que o nosso ambicioso jovem passou a ter um "complexo de Edipo" em relação a seu pai espiritual, pelos favores e afeições da filosofia, e começou a dar a entender que a sabedoria não iria morrer com Platão, enquanto o velho sábio se referia a seu discípulo como um potro que escoiceia a mãe depois de beber-lhe todo o leite (Benn, *The Greek Philosophers*, Londres, 1882, vol. 1, p. 283.). O doutor Zeller (Vol I, p. 11), em cujas páginas Aristóteles quase alcança o Nirvana da respeitabilidade, gostaria que rejeitássemos essas histórias, mas podemos presumir que onde ainda existe tanta fumaça deve ter havido uma chama.

Os outros incidentes desse período ateniense são ainda mais problemáticos. Certos biógrafos nos dizem que Aristóteles fundou uma escola de oratória para rivalizar com Isócrates; e que teve entre os seus discípulos nessa escola o rico Hérmias, que pouco depois iria se tornar autocrata da cidade-estado de Atarneus. Depois de atingir aquela eminência, Hérmias convidou Aristóteles para sua corte; e no ano 344 a.C. recompensou seu professor por favores prestados dando-lhe uma irmã (ou sobrinha) em casamento. Poderíamos desconfiar que se tratasse de um presente de grego, mas os historiadores se apressam a nos assegurar que Aristóteles, apesar de seu gênio, viveu bem feliz com a mulher e se referiu a ela em termos muitíssimo afetuosos em seu testamento. Apenas um ano depois, Filipe, rei da Macedônia, chamou Aristóteles para sua corte em Pela, a fim de encarregar-se da educação de Alexandre. É uma confirmação da crescente reputação de nosso filósofo o fato de o maior monarca da época, ao procurar o melhor dos professores, destacar Aristóteles para ser o tutor do futuro senhor do mundo.

Filipe havia decidido que seu filho deveria ter todas as vantagens educacionais, pois fizera para ele planos incomensuráveis. A conquista da Trácia em 356 a.C. lhe dera o controle de minas de ouro que de imediato começaram a lhe render uma quantidade do

precioso metal dez vezes maior do que a que chegava a Atenas vinda das decadentes minas de prata de Lauríon; seu povo era formado por vigorosos camponeses guerreiros, ainda não afetados pelo luxo e pelo vício da cidade: ali estava a combinação que tornaria possível a sujeição de uma centena de pequenas cidades-estados e a unificação política da Grécia. Filipe não simpatizava com o individualismo que incrementara a arte e o intelecto da Grécia, mas que ao mesmo tempo desintegrara a sua ordem social; em todas aquelas pequenas capitais, ele via não a exuberante cultura e a arte insuplantável, mas a corrupção comercial e o caos político; via comerciantes e banqueiros insaciáveis absorvendo os recursos vitais da nação, políticos incompetentes e oradores inteligentes enganando uma massa operosa e levando-a a tramas e guerras desastrosas, facções dividindo classes, e classes imobilizando-se em castas: aquilo, dizia Filipe, não era uma nação, mas apenas uma misturada de indivíduos - gênios e escravos; sobre aquele torvelinho, ele iria impor a mão da ordem e fazer com que a Grécia toda ficasse unida e forte como o centro e a base política do mundo. Em sua juventude em Tebas, ele aprendera as artes da estratégia militar e da organização civil com o nobre Epaminondas; e agora, com uma coragem tão ilimitada quanto a sua ambição, ele superara as lições. Em 338 a.C., derrotou os atenienses em Queronéia e viu, finalmente, uma Grécia unida, embora em correntes. E então, quando se baseava nessa vitória e planejava que ele e o filho deveriam dominar e unificar o mundo, caiu sob a mão de um assassino.

Alexandre, quando Aristóteles chegou, era um rebelde menino de treze anos; ardente, epiléptico, quase alcoólatra; seu passatempo era domar cavalos indomáveis pelos homens adultos. Os esforços do filósofo no sentido de esfriar o ardor daquele vulcão que desabrochava não adiantaram grande coisa; Alexandre teve melhor sucesso com Bucéfalo do que Aristóteles com Alexandre. "Durante certo tempo", diz Plutarco, "Alexandre amava e venerava Aristóteles como se ele tivesse sido seu pai; dizendo que, embora tivesse recebido a vida de um, o outro lhe ensinara a arte de viver. ("A vida", diz um belo adágio grego, "é um dom da natureza; mas uma vida bela é um dom da sabedoria.") "Quanto a mim", disse Alexandre numa carta a Aristóteles, "eu preferiria primar pelo conhecimento daquilo que é bom do que pela extensão do meu poder e meu domínio." Mas é provável que isso não passasse de cumprimento por parte de um jovem da estirpe real; por baixo do entusiasmado aprendiz de filosofia estava o fogoso filho de uma princesa bárbara e um rei insubmisso; os freios da razão eram fracos demais para conter aquelas paixões ancestrais; e Alexandre abandonou a filosofia dois anos depois, para subir ao trono e dominar o mundo. A história nos deixa livres para acreditar (embora devêssemos desconfiar desses pensamentos agradáveis) que a paixão unificadora de Alexandre derivasse algumas de suas forças e sua grandiosidade de seu mestre, o mais sintético pensador na história do pensamento; e que a conquista da ordem no reino político, por parte do discípulo, e no reino filosófico, pelo mestre, não

passavam de lados diversos de um único projeto nobre e épico - dois magníficos macedônios unificando dois mundo caóticos.

Partindo para conquistar a Ásia, Alexandre deixou atrás de si, nas cidades da Grécia, governos favoráveis a ele mas populações resolutamente hostis. A longa tradição de uma Atenas livre e que já tinha sido imperial tornava a submissão - ainda que a um brilhante déspota conquistador do mundo - intolerável; e a virulenta eloquência de Demóstenes mantinha a Assembleia sempre à beira da revolta contra o "partido macedônico" que detinha as rédeas do poder da cidade. Quando Aristóteles, depois de outro período viajando, voltou a Atenas no ano 334 a.C., muito naturalmente associou-se àquele grupo macedônico e não se preocupou em esconder sua aprovação ao governo unificador de Alexandre. Ao estudar a notável sucessão de obras, de especulação e pesquisa, que Aristóteles apresentou nos últimos doze anos de vida, e ao observá-lo em suas multifárias tarefas de organizar sua escola e coordenar uma profusão de conhecimentos como provavelmente nunca dantes passara pela mente de um só homem, lembremo-nos, de vez em quando, que não se tratava de uma tranquila e segura busca da verdade; que a qualquer momento o céu político poderia mudar e precipitar uma tempestade naquela pacífica vida filosófica. Só tendo em mente essa situação poderemos compreender a filosofia política e o trágico fim de Aristóteles.

II. A OBRA DE ARISTÓTELES

Não foi difícil o instrutor do rei dos reis conseguir alunos, mesmo na hostil cidade de Atenas. Quando, aos 53 anos de idade, Aristóteles fundou sua escola, o Liceu, foram tantos os alunos que acorreram que se tornou necessário estabelecer regras complicadas para manter a ordem. Os próprios estudantes determinaram as regras e elegiam, a cada dez dias, um deles para supervisionar a Escola. Mas não devemos pensar que ela fosse um lugar de disciplina rígida; ao contrário, o retrato que chega até nós é de estudantes fazendo refeições em comum com o mestre e aprendendo com ele enquanto passeavam de uma ponta a outra da Alameda que acompanhava o campo de atletismo e da qual o Liceu derivou o seu nome. (A Alameda se chamava *Perípatos*; daí o nome surgido mais tarde, Escola Peripatética. O campo de atletismo fazia parte da área do templo de Apoio Liceu - o protetor do rebanho contra o lobo [*lycos]*.). A nova Escola não era uma simples réplica daquela que Platão havia deixado. A Academia se dedicava, acima de tudo, à matemática e à filosofia especulativa e política; o Liceu tinha, mais, uma tendência para a biologia e as ciências naturais. Se pudermos acreditar em Plínio, (*Hist. Nat.,* VIII, 16; em Lewes, *Aristotle, a Chapter from the History of Science*, Londres, 1864, p. 15.). Alexandre dera instruções a seus caçadores, coureiros, jardineiros e

pescadores para que fornecessem a Aristóteles todo o material zoológico e botânico que pudesse desejar; outros autores antigos nos dizem que, certa vez, ele teve à sua disposição mil homens espalhados pela Grécia e pela Ásia, recolhendo para ele espécimes da fauna e da flora de todos os países. Com essa abundância de material, ele pôde criar o primeiro grande jardim zoológico que o mundo até então já vira. Nunca é demais salientar a influência dessa coleção sobre a sua ciência e sua filosofia.

Onde Aristóteles conseguia os fundos para financiar tais empreendimentos? Ele mesmo, àquela altura, era um homem de vultosos rendimentos; e pelo casamento passara a partilhar da fortuna de um dos mais poderosos homens públicos da Grécia. Ateneu (sem dúvida que com um certo exagero) relata que Alexandre deu a Aristóteles, para equipamentos e pesquisas físicas e biológicas, a soma de oitocentos talentos (cm poder aquisitivo atual, cerca de quatro milhões de dólares). (Grant, *Aristotle,* Edimburgo, 1877, p. 18.). Foi por sugestão de Aristóteles, segundo alguns, que Alexandre enviou uma dispendiosa expedição para explorar as fontes do Nilo e descobrir as causas de seu transbordamento periódico (A expedição relatou que as inundações eram devidas ao derretimento da neve nas montanhas da Abissínia). Trabalhos como o digesto de 158 constituições políticas, preparado para Aristóteles, indicam um considerável corpo de auxiliares e secretários. Em suma, temos aqui o primeiro exemplo, na história européia, do financiamento em larga escala da ciência pelo erário público. Que conhecimento não obteríamos se os estados modernos apoiassem a pesquisa numa escala proporcionalmente generosa!

No entanto, iríamos cometer uma injustiça para com Aristóteles se fôssemos ignorar as limitações quase fatais do equipamento que acompanhava aqueles recursos e facilidades sem precedentes. Ele se via obrigado a "especificar a hora sem um relógio, comparar graus de calor sem um termômetro, observar o céu sem um telescópio e o tempo sem um barômetro.(...) De todos os nossos instrumentos matemáticos, ópticos e físicos, ele só possuía a régua e o compasso, juntamente com imperfeitíssimos substitutos de alguns dos outros. A análise química, as medidas e os pesos corretos, e uma completa aplicação da matemática à física, tudo isso era desconhecido. A força de atração da matéria, a lei da gravitação, os fenômenos elétricos, as condições das combinações químicas, a pressão do ar e seus efeitos, a natureza da luz, do calor, da combustão etc., em suma, todos os fatos em que se baseiam as teorias físicas da ciência moderna, estavam totalmente, ou quase totalmente, por descobrir." (Zeller, I, 264, 443.)

Vejam, aqui, como as invenções fazem a história: por falta de um telescópio, a astronomia de Aristóteles é um amontoado de romance infantil; por falta de um

microscópio, sua biologia entra por descaminhos intermináveis. De fato, foi na invenção industrial e técnica que a Grécia ficou muito atrás do padrão geral de suas realizações sem paralelo. O desdém grego pelo trabalho manual impedia que todos, exceto o escravo indiferente, tivessem um conhecimento direto do processo de produção, aquele estimulante contato com a maquinaria que revela defeitos e prefigura possibilidades; a invenção técnica só era possível para aqueles que não se interessavam por ela e não podiam obter dela qualquer recompensa material. Talvez a própria barateza dos escravos retardasse as invenções; os músculos ainda eram mais baratos do que as máquinas. E assim, enquanto o comércio grego conquistava o mar Mediterrâneo e a filosofia grega conquistava a mente mediterrânea, a ciência grega estava perdida e a indústria grega continuava quase que no ponto em que a indústria egéia estivera quando os gregos invasores haviam caído sobre ela em Canosso, Tirinto e Micenas, mil anos antes. Não há dúvida de que temos, aqui, o motivo pelo qual é tão raro Aristóteles apelar para o experimento; os mecanismos do experimento ainda não tinham sido criados; e o melhor que ele podia fazer era chegar a uma observação quase universal e contínua. Apesar de tudo, a imensa quantidade de dados reunidos por ele e seus assistentes tornou-se a base do progresso da ciência, o livro didático do conhecimento durante dois mil anos; uma das maravilhas do trabalho do homem.

Os trabalhos escritos de Aristóteles chegam às centenas. Certos autores antigos atribuem-lhe a autoria de quatrocentos volumes, outros de mil. O que resta é apenas uma parte, constituindo, no entanto, uma biblioteca completa - imaginem a amplitude e a grandeza do todo. Primeiro, vêm os trabalhos sobre a *lógica: Categorias, Tópicos, Primeira e Segunda Analítica, Proposições e Refutação dos Sofistas;* eles foram reunidos e editados mais tarde pelos peripatéticos sob o título geral de "Organon" de Aristóteles - isto é, o órgão ou o instrumento para o pensamento correto. Depois, vêm os trabalhos *científicos*: *A Física, Sobre o Céu, Crescimento e Decadência, Meteorologia, História Natural, Sobre a Alma, As Partes dos Animais, Os Movimentos dos Animais e A Geração dos Animais.* Em terceiro, vêm os trabalhos relativos à *estética: Retórica e Poética.* E, em quarto, os trabalhos mais estritamente *filosóficos: Ética, Política e Metafísica.* (Esta, tanto quanto se sabe, é a ordem cronológica [Zeller, 1, 156 s]. Nossa discussão seguirá esta ordem exceto no caso da *Metafísica*).

Temos aqui, evidentemente, a Encyclopedia Britannica da Grécia: todos os problemas abaixo e ao redor do sol têm um lugar nela; não admira que existam mais erros e absurdos em Aristóteles do que em qualquer outro filósofo que tenha escrito alguma coisa. Aqui está uma síntese de conhecimento e teoria que nenhum homem tornaria a realizar até a época de Spencer, e mesmo então com uma magnificência que não chegava à metade dela; aqui, melhor do que a impulsiva e brutal vitória de Alexandre, estava

uma conquista do mundo. Se a filosofia é a procura da unidade, Aristóteles merece o elevado título que vinte séculos lhe deram: *Ille Philosophus:* O Filósofo.

Naturalmente, a um espírito de tal pendor científico faltava a poesia. Não devemos esperar de Aristóteles o brilhantismo literário que inunda as páginas do filósofo-dramaturgo Platão. Em vez de nos dar uma alta literatura, na qual a filosofia esteja corporificada (e obscurecida) em mitos e imagens, Aristóteles nos dá ciência, técnica, abstrata, concentrada; se o formos procurar em busca de divertimento, iremos mover uma ação para ter nosso dinheiro de volta. Em vez de dar termos à literatura, como fez Platão, ele construiu a terminologia da ciência e da filosofia; praticamente não podemos falar de qualquer ciência, hoje, sem empregar termos que ele inventou; eles jazem como fósseis no substrato de nossa linguagem: *faculdade, média, máxima* (que significa, em Aristóteles, a principal premissa de um silogismo), *categoria, energia, realidade, motivo, fim, princípio, forma* - estas indispensáveis moedas do pensamento filosófico foram cunhadas em sua mente. E talvez essa passagem de diálogo deleitável para o tratado científico preciso fosse um passo necessário na evolução da filosofia; e a ciência, que é a base e a espinha dorsal da filosofia, não podia crescer enquanto não desenvolvesse seus próprios métodos rigorosos de procedimento e expressão. Aristóteles também escreveu diálogos literários, de conceito tão alto, em sua época, quanto os de Platão; mas eles se perderam, assim como pereceram os tratados científicos de Platão. É provável que o tempo tenha preservado, de cada homem, a melhor parte.

Por fim, é possível que os escritos atribuídos a Aristóteles não fossem seus, mas, em grande parte, compilações de estudantes e seguidores que embalsamaram nas anotações que fizeram a substância sem artifícios de suas palestras. Parece que Aristóteles não publicou, enquanto vivo, quaisquer trabalhos técnicos, exceto os relativos â lógica e à retórica; e que a forma atual dos tratados de lógica se deve a uma editoria posterior. No caso da *Metafísica e de Política*, as notas deixadas por Aristóteles parecem ter sido reunidas pelos seus executores testamentários, sem revisões ou alterações. Até mesmo a unidade de estilo que destaca os escritos de Aristóteles e oferece um argumento para aqueles que defendem sua autoria direta pode ser, afinal, meramente uma unidade dada pela editoração comum por parte da Escola Peripatética. Quanto a isso, reina uma espécie de questão homérica, de alcance quase épico, na qual o leitor atarefado não irá querer entrar, e a qual um estudante modesto não procurará julgar. (Cf. Zeller, II, 204, nota; e Shule: *History of the Aristotelian Writings*.). Em todo caso, podemos estar certos de que Aristóteles é o autor espiritual de todos esses livros que trazem seu nome: de que a mão poderá ser, em certos casos, de outra pessoa, mas a cabeça e o coração são seus. (O leitor que desejar um contato direto com o filósofo achará Meteorologia

um interessante exemplo do trabalho científico de Aristóteles; obterá muitos conhecimentos práticos com a *Retórica*; e encontrará Aristóteles em sua melhor forma nos livros I-II de *Ética* e nos livros I-IV de *Política*. A melhor tradução inglesa da *Ética* é a de Welldon; de *Política*, de Jowett. *Aristotle*, de sir Alexander Grant, é um livro simples; *Aristotle,* de Zeller [vols. III-IV em sua obra *Greek Philosophy*], é erudita, mas seca; *Greek Thinkers*, de Gomprez [vol. IV] é magistral, mas difícil).

III. A ORIGEM DA LÓGICA

A primeira grande característica de Aristóteles está em que, quase sem predecessores, quase que inteiramente graças ao seu raciocínio consistente, ele criou uma nova ciência - a lógica. Renan (*History of the People of Israel,* vol. V, p. 338.) fala do "treinamento defeituoso da mente que não tenha sofrido, direta ou indiretamente, os efeitos da disciplina grega"; na verdade, porém, a inteligência grega era indisciplinada e caótica até que as fórmulas implacáveis de Aristóteles proporcionaram um método rápido para o teste e a correção do pensamento. Até mesmo Platão (se um admirador pode presumir a tal ponto) era uma alma indisciplinada e irregular, envolto com demasiada frequência numa nuvem de mito e deixando que a beleza velasse com excessiva suntuosidade a face da verdade. O próprio Aristóteles, como iremos ver, violava profusamente seus próprios cânones; mas acontece que ele era o produto de seu passado, não do futuro que seu pensamento iria construir. A decadência política e econômica da Grécia provocou um enfraquecimento da mentalidade e do caráter helênicos depois de Aristóteles; mas quando uma nova raça, após um milênio de bárbara escuridão, tornou a encontrar o tempo e a capacidade de especular, foi o "Organon" da lógica de Aristóteles, traduzido por Boécio (40-525 a.C.), que se tornou o modelo do pensamento medieval, a mãe rigorosa da filosofia escolástica que, embora tornada estéril pelos dogmas que a cercavam, treinou o intelecto da Europa adolescente para o raciocínio e a sutileza, construiu a terminologia da ciência moderna e lançou as bases daquela mesma maturidade de mentalidade que iria sobrepujar e derrubar o sistema e os métodos que lhe haviam dado origem e sustento.

Lógica significa, simplesmente, a arte e o método do pensamento correto. É a *logia* ou método de toda ciência, de toda disciplina e de todas as artes; e até a música a contém. E uma ciência porque, numa proporção muitíssimo elevada, os processos de pensamento correto podem ser reduzidos a regras como a física e a geometria, e ensinados a qualquer inteligência normal; é uma arte, porque, pela prática, dá ao pensamento, afinal, aquela precisão inconsciente e imediata que guia os dedos do

pianista sobre o seu instrumento para extrair harmonias sem esforço. Nada é tão enfadonho quanto a lógica, e nada tão importante.

Havia vestígios dessa nova ciência na enfurecedora insistência de Sócrates com relação a definições, e no constante refinamento de cada conceito por parte de Platão. O pequeno tratado de Aristóteles sobre *Definições* mostra como a sua lógica se alimentava naquela fonte. "Se quiser conversar comigo", dizia Voltaire, "defina seus termos." Quantos não seriam os debates que teriam ficado reduzidos a um parágrafo se os contendores tivessem tido a ousadia de definir seus termos! O alfa e o ômega da lógica, seu coração e sua alma, estão em que termo importante num discurso sério deve ser submetido, com o maior rigor, ao escrutínio e à definição. E difícil, e representa um teste impiedoso para a mente; uma vez feito, porém, representa a metade de qualquer tarefa.

De que modo iremos definir um objeto ou um termo? Aristóteles responde que toda boa definição tem duas partes, afirma-se sobre dois sólidos pés: primeiro encaixa o objeto em questão numa classe ou grupo cujas características gerais são também as dele - assim, o homem é, antes de tudo, um animal; segundo, indica os pontos em que o objeto difere de todos os outros membros de sua classe - por isso, o homem, no sistema aristotélico, é um animal *racional;* sua "diferença específica" é que, ao contrário de todos os outros animais, ele é racional (eis a origem de uma boa lenda). Aristóteles deixa um objeto cair no oceano de sua classe e depois o retira todo gotejante de significado genérico, com as marcas da sua espécie e de seu grupo; enquanto sua individualidade e sua diferença brilham de forma ainda mais nítida como resultado dessa justaposição com outros objetos que a ele tanto se assemelham e que são muito diferentes.

Deixando essa retaguarda da lógica, entramos no grande campo de batalha no qual Aristóteles decidiu com Platão a terrível questão dos "universais"; foi o primeiro conflito numa guerra que iria durar até os nossos tempos e fazer com que a Europa medieval vibrasse com o entrechoque de "realistas" e "nominalistas". (Foi referindo-se a esse debate que Friedrich Schlege disse: "Todo homem nosce platônico ou aristotélico" [*in* Benn, 1, 291]). Um universal, para Aristóteles, é qualquer substantivo comum, qualquer nome capaz de uma aplicação universal aos membros de uma classe: assim, *animal, homem, livro, árvore* são universais. Mas esses universais são ideias subjetivas, não tangíveis, realidades objetivas; são *nomina* (nomes), não res (coisas); tudo o que existe fora de nós é um mundo de objetos individuais e específicos, não de coisas genéricas e universais; os homens existem, e também as árvores e os animais;

mas o homem em geral, ou o homem universal, não existe, exceto em pensamento; ele é uma abstração mental prática, não uma presença externa ou realidade.

Ora, Aristóteles entende que Platão afirmou que os universais têm uma existência objetiva; e realmente Platão dissera que o universal é incomparavelmente mais duradouro, importante e substancial do que o individual - com este último não passando de uma marola em um interminável quebrar de ondas; os *homens* vêm e se vão, mas o *homem* é eterno. A mente de Aristóteles é prática; como diria William James, uma mente rija, não macia; ele vê a raiz do misticismo interminável e do absurdo erudito nesse "realismo" platônico; e a combate com todo o vigor de uma primeira polêmica. Assim como Brutus não amava César menos, mas amava mais a Roma, Aristóteles diz: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* - "Querido é Platão, mas ainda mais querida é a verdade".

Algum comentarista hostil poderia observar que Aristóteles (como Nietzsche) critica Platão com tanta veemência porque está consciente da maneira generosa com que dele tomou por empréstimo; nenhum homem é um herói para seus devedores. Mas, apesar de tudo, Aristóteles tem uma atitude saudável; ele é um realista quase que no sentido moderno; está decidido a se preocupar com o presente objetivo, enquanto Platão está absorvido em um futuro subjetivo. Havia, na procura socrática-platônica por definições, uma tendência a se afastar das coisas e dos fatos para as teorias e as ideias, dos particulares para as generalidades, da ciência para a escolástica; por fim, Platão se tornou tão dedicado às generalidades que elas começaram a determinar seus particulares, tão dedicado às ideias que elas começaram a definir ou selecionar seus fatos. Aristóteles prega um retorno às coisas à "face imarcescível da natureza" e à realidade; ele tinha uma forte preferência pelo particular concreto, pelo indivíduo de carne e osso. Mas Platão amava tanto o geral e o universal, que em A República destruiu o indivíduo para formar um Estado perfeito.

No entanto, com o usual humor da história, o jovem guerreiro assume muitas das qualidades do velho mestre que ele ataca. Sempre temos em nós um grande estoque daquilo que condenamos: como apenas os semelhantes podem ser contrastados com vantagem, só as pessoas semelhantes discutem, e as guerras mais violentas têm como motivo as ligeiras variações de propósito ou crença. Os cavaleiros cruzados encontraram em Saladino um cavalheiro com quem podiam discutir amigavelmente; mas quando os cristãos da Europa invadiam acampamentos hostis, não havia quartel nem mesmo para o mais cortês dos inimigos. Aristóteles é tão implacável com Platão porque existe muito de Platão nele; também ele continua um amante de abstrações e

generalidades, traindo repetidas vezes o fato simples por alguma teoria ilusoriamente enfeitada, e compelido a uma luta contínua para conquistar sua paixão filosófica por explorar o empíreo.

Há um forte traço disso na mais característica e original das contribuições de Aristóteles para a filosofia - a doutrina do silogismo. Um silogismo é um trio de proposições das quais a terceira (a conclusão) segue-se da verdade admitida das outras duas (as premissas "maior" e "menor"). Por exemplo, o homem é um animal racional; mas Sócrates é homem; portanto, Sócrates é um animal racional. O leitor que goste de matemática perceberá, de imediato, que a estrutura do silogismo assemelha-se à proposição de que duas coisas iguais à mesma coisa são iguais entre si. Se A é B, e C é A, então C é B. Como no caso matemático, chega-se à conclusão cancelando de ambas as premissas o termo comum às duas, A; assim, no nosso silogismo chega-se à conclusão cancelando das duas premissas o seu termo comum "homem" e combinando o que restar. A dificuldade, como salientaram os lógicos da época de Pirro até a de Stuart Mill, está em que a principal premissa do silogismo aceita como ponto pacífico precisamente o detalhe a ser provado; porque, se Sócrates não for racional (e ninguém questiona o fato de ele ser homem), não será universalmente verdadeiro que o homem é um animal racional. Aristóteles retrucaria, sem dúvida, que quando se verifica que um indivíduo possui um grande número de qualidades características de uma classe ("Sócrates é um homem"), cria-se uma forte presunção de que o indivíduo possui as outras qualidades características dessa classe ("racionalidade"). Parece, porém, que o silogismo não é tanto um mecanismo para a descoberta da verdade quanto para a clareza de exposição e de pensamento.

Tudo isso, como os outros itens do "Organon", tem o seu valor: "Aristóteles descobriu e formulou todos os cânones da consistência teórica e todos os artifícios do debate dialético, com uma diligência e uma perspicácia para as quais não há elogios que cheguem; e seus trabalhos nessa direção talvez tenham contribuído, mais do que o de qualquer outro escritor, para o estímulo intelectual de gerações posteriores." (*Benn,* I, 307.). Mas nunca existiu um homem que pudesse elevar a lógica a uma classe eminente: um guia para o raciocínio correto é tão enobrecedor quanto um manual de etiqueta; podemos usá-lo, mas dificilmente ele nos impelirá para a nobreza. Nem mesmo o mais arrojado dos filósofos teceria loas a um livro de lógica. Sempre nos sentimos, em relação à lógica, como Virgílio mandou que Dante se sentisse em relação àqueles que tinham sido condenados por sua neutralidade incolor: *Non ragionan di lor, ma guarda e passa* (*Inferno*, III, 60.) - "Não pensemos mais neles, mas olhe uma vez e siga em frente".

IV. A ORGANIZAÇÃO DA CIÊNCIA

1. A CIÊNCIA GREGA ANTES DE ARISTÓTELES

"Sócrates", disse Renan, (*Vida de Jesus*, cap. 28.) "deu a filosofia à Humanidade; Aristóteles deu à ciência. Havia filosofia antes de Sócrates, e ciência antes de Aristóteles; e depois de Sócrates e Aristóteles, a filosofia e a ciência tiveram enorme progresso. Mas tudo foi constituído sobre os alicerces que eles assentaram." Antes de Aristóteles, a ciência estava em embrião; com ele, ela nasceu.

Civilizações anteriores à grega haviam feito tentativas com relação à ciência, mas até onde podemos perceber seu ideário através de uma ainda obscura escrita cuneiforme e hieroglífica, sua ciência não se diferenciava da teologia. Quer dizer, aqueles povos pré-helênicos explicavam todos os processos da natureza atribuindo-os a uma força sobrenatural; havia deuses por toda parte. Parece que foram os gregos jônicos os primeiros a ousarem dar explicações naturais de complexidades cósmicas e acontecimentos misteriosos: procuraram na física as causas naturais de determinados incidentes, e na filosofia uma teoria natural do todo. Tales (640-550 a.C.), o "Pai da Filosofia", era primordialmente um astrônomo, que assombrava os nativos de Mileto informando-os de que o Sol e as estrelas (que eles costumavam adorar como deuses) não passavam de bolas de fogo. Seu discípulo Anaximandro (610-540 a.C.), o primeiro grego a fazer mapas astronômicos e geográficos, acreditava que o universo havia começado como uma massa indiscriminada, da qual haviam surgido todas as coisas devido à separação dos opostos; que a história astronômica se repetia periodicamente na evolução e na dissolução de um número infinito de mundos; que a Terra era mantida no espaço por um equilíbrio de impulsões internas (como o burro de Buridan); que todos os nossos planetas tinham sido, a princípio, fluidos, mas haviam sido desidratados pelo Sol; que a vida se formara, a princípio no mar, mas que havia sido levada para a terra pela baixa do nível da água; que dentre os animais assim encalhados, alguns haviam desenvolvido a capacidade de respirar o ar e, assim, se tornaram os progenitores de toda a vida posterior sobre a terra; que o homem não podia, no início, ter sido o que era agora, pois se, ao aparecer pela primeira vez, tivesse ficado tão desamparado ao nascer e exigido uma adolescência tão longa, como nessa fase posterior, não teria tido condições de sobreviver. Anaxímenes, outro milésio (floresceu em 450 a.C.), descreveu a condição primitiva das coisas como uma massa muito rarefeita, condensando-se gradativamente em vento, nuvem, água, terra e pedra; os três estados da matéria - gasoso, líquido e sólido - eram estágios progressivos da condensação; o calor e o frio eram simples rarefação e condensação; os terremotos

eram devidos à solidificação de uma terra originalmente fluida; a vida e a alma eram uma coisa só, uma força animadora e expansiva que estava presente em todas as coisas, por toda parte. Anaxágoras (500-428 a.C.), professor de Péricles, parece ter dado uma explicação correta dos eclipses solar e lunar; descobriu os processos de respiração nas plantas e nos peixes; e explicou a inteligência do homem, atribuindo-a ao poder de manipulação que veio quando os membros dianteiros ficaram liberados das tarefas de locomoção. A pouco e pouco, nesses homens, o conhecimento se transformou em ciência.

Heráclito (530-470 a.C.), que deixou a riqueza e suas preocupações para levar uma vida de pobreza e estudo à sombra dos pórticos dos templos em Efeso, desviou a ciência da astronomia para preocupações mais terrenas. Todas as coisas fluem e se alteram sempre, disse ele; mesmo na mais imóvel existe um invisível fluxo e movimento. A história cósmica segue em ciclos repetitivos, cada qual começando e terminando em fogo (eis aqui uma fonte da doutrina estoica e cristã do juízo final e do inferno). "Através da luta", diz Heráclito, "todas as coisas nascem e se extinguem.(...) A guerra é o pai e o rei de todos: alguns, ela tornou deuses; outros, homens; alguns, escravos, e outros, livres." Onde não há luta, há deterioração: "a mistura que não é sacudida se decompõe". Nesse fluxo de alteração, luta e seleção, só uma coisa é constante: a lei. "Essa ordem, a mesma para todas as coisas, não foi feita por nenhum dos deuses e dos homens; mas sempre existiu, existe e existirá." Empédocles (fl. 445 a.C., na Sicília) levou a um estágio mais avançado a ideia da evolução. (Cf. Osborn, *From the Greeks to Darwin;* e M. Arnold, *Empedocles on Etna*). Os órgãos não surgem intencionalmente, mas de uma seleção. A natureza faz muitas tentativas e experimentos com organismos, combinando órgãos de várias formas; quando a combinação atende às necessidades ambientais, o organismo sobrevive e perpetua suas características; quando a combinação fracassa, o organismo é eliminado; à medida que o tempo passa, os organismos se adaptam, de forma cada vez mais enredada e com um sucesso cada vez maior, ao seu ambiente. Finalmente, em Leucipo (fl. 445 a.C.) e Demócrito (460-360 a.C.), mestre e discípulo na Abdera Trácia, temos o último estágio da ciência pré-aristotélica - o atomismo materialista e determinista. "Tudo", disse Leucipo, "é induzido pela necessidade." "Na verdade", disse Demócrito, "só existem átomos e o vácuo." A percepção se deve à expulsão de átomos do objeto para o órgão dos sentidos. Existe, ou existiu, ou existirá um número infinito de mundos; a todo instante, há planetas colidindo e morrendo, e novos mundos estão surgindo do caos, graças à agregação seletiva de átomos de tamanho e forma semelhantes. Não há um plano; o universo é uma máquina.

Esta, num resumo estonteante e superficial, é a história da ciência grega antes de Aristóteles. Seus detalhes mais imperfeitos podem muito bem ser perdoados quando

pensamos no círculo estreito de equipamento experimental e de observação dentro do qual aqueles pioneiros eram obrigados a trabalhar. A estagnação da indústria grega sob o incubo da escravidão impediu o pleno desenvolvimento daqueles magníficos princípios e a rápida complicação da vida política em Atenas desviou tanto os sofistas como Sócrates e Platão da pesquisa física e biológica para os caminhos da teoria ética e política. Uma das muitas glórias de Aristóteles foi ele ter sido suficientemente liberal e corajoso para compreender e combinar essas duas linhas do pensamento grego, a física e a moral; foi o fato de, ao recuar a uma época anterior à de seu mestre, ter retomado o fio do desenvolvimento científico nos gregos pré-socráticos, levado adiante o trabalho deles com um detalhe mais preciso e uma observação mais variada, e reunido todos os resultados acumulados em um magnífico corpo de ciência organizada.

2. ARISTÓTELES NATURALISTA

Se começarmos aqui em ordem cronológica, com a sua Física, ficaremos desapontados; porque iremos verificar que esse tratado é, na realidade, uma metafísica, uma análise abstrusa da matéria, do movimento, do espaço, do tempo, da infinidade, da causa e outros "conceitos fundamentais" semelhantes. Um dos trechos mais vigorosos é um ataque ao "vácuo" de Demócrito: não pode haver vazio ou vácuo na natureza, diz Aristóteles, porque num vácuo todos os corpos cairiam com igual velocidade; como isso é impossível, "o suposto vácuo mostra não conter coisa alguma" - um exemplo, percebe-se logo, do humor muito ocasional de Aristóteles, de sua mania de fazer afirmações não provadas, e de sua tendência a depreciar seus predecessores em filosofia. Era hábito do nosso filósofo prefaciar seus trabalhos com esboços históricos de contribuições anteriores para a matéria em questão e acrescentar a cada contribuição uma refutação aniquiladora. "Aristóteles, ao estilo otomano", diz Bacon, "achava não poder reinar em segurança sem condenar à morte todos os seus confrades." (*O Programa da Ciência,* livro 111, cap. 4.). Mas a essa mania fratricida devemos grande parte do nosso conhecimento do pensamento pré-socrático.

Por motivos já apresentados, a astronomia de Aristóteles representa um avanço muito pequeno sobre seus predecessores, ele rejeita a ideia de Pitágoras de que o Sol é o centro de nosso sistema; prefere conceder essa honra à Terra. Mas o pequeno tratado sobre meteorologia está cheio de brilhantes observações, e até suas especulações provocam uma incandescência esclarecedora. Este mundo é cíclico, diz o nosso filósofo: o Sol está sempre evaporando o mar, secando rios e fontes, e transformando, no fim, o imenso oceano na mais nua das rochas; enquanto, ao contrário, a umidade que se elevou, reunida na formação de nuvens, cai e renova os rios e os mares. Por toda

parte acontecem mudanças de forma imperceptível mas eficiente. O Egito é "obra do Nilo", o produto dos depósitos do rio ao longo de milhares de séculos. Aqui, o mar invade a terra, ali a terra avança timidamente mar adentro; novos continentes e novos oceanos surgem, velhos oceanos e velhos continentes desaparecem, e toda a fisionomia do mundo é alterada e realterada em uma grande sístole e diástole de crescimento e dissolução. As vezes, esses grandes efeitos ocorrem de repente e destroem as bases geológicas e materiais da civilização e, até, da vida; grandes catástrofes têm, periodicamente, desnudado a Terra e reduzido o homem outra vez ao seu ponto de partida inicial; como Sísifo, a civilização tem se aproximado repetidas vezes de seu zênite, só para recair no barbarismo e começar da capo a sua labuta para progredir. Daí a quase "eterna recorrência", numa civilização após outra, das mesmas invenções e descobertas, das mesmas "idades médias" de lenta acumulação econômica e cultural, os mesmos renascimentos do saber, da ciência e da arte. Não há dúvida de que certos mitos populares são vagas tradições que sobreviveram a culturas anteriores. Assim, a história do homem gira em um círculo enfadonho, porque ele ainda não é o senhor da Terra que o contém.

3. A CRIAÇÃO DA BIOLOGIA

Enquanto caminhava pensativo pelo seu grande jardim zoológico, Aristóteles acabou convencido de que a infinita variedade da vida podia ser disposta numa série contínua na qual cada elo fosse quase que indistinguível do seguinte. Sob todos os aspectos, seja na estrutura, no modo de vida, na reprodução e na criação, ou na sensação e no sentimento, há diminutas gradações e progressões dos organismos mais íntimos para os mais elevados. (*Hist. Anumlium,* VIII.). Na base da escala, mal podemos separar os vivos dos "mortos"; "a natureza faz uma transição tão gradativa do reino inanimado para o animado, que as linhas que os separam são indistintas e duvidosas"; e é possível que exista um grau de vida inorgânico. Repetindo, há várias espécies que não podem ser chamadas, com segurança, de plantas ou de animais. E como é quase impossível, às vezes, classificar esses organismos inferiores segundo gênero e espécie, tal a semelhança entre eles, em toda ordem de vida a continuidade das gradações e diferenças é tão notável quanto a diversidade de funções e formas. Em meio, porém, a essa assombrosa riqueza de estruturas, certas coisas se destacam de maneira convincente: a vida tem aumentado continuadamente no que se refere a complexidade e poder; (*De Anima,* II, 2) a inteligência tem progredido em correlação com a complexidade da estrutura e a mobilidade da forma; (*De Partibus Animalium*, I, 7; II, 10.) tem havido uma crescente especialização de funções e uma continuada centralização do controle fisiológico. (*Ibid.,* IV, 5-6.). A pouco e pouco, a vida criou

para si mesma um sistema nervoso e um cérebro; e a mente avançou, resoluta, para o domínio de seu meio ambiente.

O detalhe notável, aqui, é que, com todas essas gradações e similaridades saltando aos seus olhos, Aristóteles não chega à teoria da evolução. Ele rejeita a doutrina de Empédocles, de que todos os órgãos e organismos são uma sobrevivência dos mais aptos, (*De Anima,* II, 4) e a ideia de Anaxágoras de que o homem tornou-se inteligente ao usar as mãos para a manipulação, e não para se movimentar; Aristóteles pensa, ao contrário, que o homem usou as mãos dessa maneira porque se tornara inteligente. (*De Part. An.,* IV, 10). De fato, Aristóteles comete tantos erros quanto é possível cometer um homem que está fundando a ciência da biologia. Ele pensa, por exemplo, que o elemento masculino na reprodução simplesmente estimula e apressa; não lhe passa pela cabeça (o que agora sabemos com base em experimentos em partenogênese) que a função essencial do esperma não é tanto fertilizar o óvulo quanto dar ao embrião as qualidades transmissíveis do pai e, assim, permitir que o rebento seja uma variante vigorosa, uma nova mistura das duas linhas ancestrais. Como em sua época não se praticava a dissecação, ele é particularmente fértil em erros fisiológicos: nada sabe a respeito dos músculos, nem mesmo de sua existência; não faz distinção entre artérias e veias; pensa que o cérebro é um órgão para resfriar o sangue; acredita, o que é perdoável, que o homem possui mais suturas no cérebro do que a mulher; acredita, o que é menos perdoável, que o homem tem oito costelas de cada lado; acredita, inexplicavelmente, e o que é imperdoável, que a mulher tem menos dentes do que o homem. (Gomperz, IV, 57; Zeiler, I, 262, nota; Lewes, 158, 165 etc). Aparentemente, suas relações com as mulheres eram muitíssimo amistosas.

No entanto, ele faz um progresso total em biologia maior que o de que qualquer outro grego antes ou depois dele. Percebe que os pássaros e os répteis são quase afins no que se refere à estrutura; que o macaco tem uma forma intermediária entre o quadrúpede e o homem; e uma vez declara, com intrepidez, que o homem pertence a um grupo de animais no qual estão os quadrúpedes vivíparos (os nossos "mamíferos"). (*Hist. An.* I, 6; Fl, 8). Declara que, na infância, é praticamente impossível distinguir a alma das crianças da alma dos animais. (*Ibid.*, VII1, 1). Faz uma esclarecedora observação no sentido de que a dieta determina, com frequência, o modo de vida; "quanto aos animais, alguns são gregários, e outros, solitários - vivem da melhor maneira que se adapta (...) à obtenção dos alimentos de sua escolha." (*Política,* I, 8). Antevê a famosa lei de Von Baer, segundo a qual características comuns ao gênero (como os olhos e os ouvidos) aparecem no organismo em desenvolvimento antes das características peculiares à sua espécie (como a "fórmula" dos dentes) ou ao próprio indivíduo (como a cor final dos olhos); (*Hist. An.,* I, 6; II, 8); e com dois mil anos de antecedência prenuncia a

generalização de Spencer de que a individuação varia em razão inversa à de gênese - isto é, de que quanto mais altamente desenvolvida e especializada for uma espécie ou um indivíduo, menor será o número de sua prole. (*De Generatione Anitnalium*, II, 12). Observa e explica a reversão ao tipo - a tendência de uma variação destacada (como o gênio) a ser diluída na união sexual e perdida em gerações sucessivas. Faz muitas observações zoológicas que, temporariamente rejeitadas por biologistas posteriores, foram confirmadas pela pesquisa moderna - de peixes que fazem ninhos, por exemplo, e tubarões que possuem placenta.

E, finalmente, cria a ciência da embriologia. "Aquele que vê as coisas crescerem desde o início", escreve ele, "terá delas a melhor das concepções." Hipócrates (n. 460 a.C.), o maior dos médicos gregos, tinha dado um belo exemplo do método experimental ao quebrar os ovos de uma galinha em vários estágios de incubação; e aplicara os resultados desses estudos no seu tratado Sobre a Origem da Criança. Aristóteles seguiu esse exemplo e realizou experimentos que lhe possibilitaram fazer uma descrição do desenvolvimento do pinto que até hoje provoca a admiração dos embriologistas. (*De part. An.,* III, 4). Ele deve ter feito experiências originais em genética, porque é contra a teoria de que o sexo da criança depende do testículo que fornece o fluido reprodutor, citando um caso em que o testículo direito do pai tinha sido amarrado e, no entanto, os filhos tinham saído de sexos diferentes. (Lewes, 112). Levanta certos problemas muito modernos quanto à hereditariedade. Uma mulher de Elida havia se casado com um negro; seus filhos foram todos brancos, mas na geração seguinte houve o reaparecimento de negros; onde, pergunta Aristóteles, estava escondida a cor preta da geração intermediária? (Gomperz, IV, 169.). Dessa pergunta vital e inteligente, foi só um passo para os memoráveis experimentos de Gregor Mendel (1822-1882). *Prudens quaestio dimidium scientiae* - saber o que perguntar já é saber a metade. Sem dúvida, apesar dos erros que prejudicam esses trabalhos biológicos, eles formam o maior monumento jamais erguido à ciência por um só homem. Quando pensamos que antes de Aristóteles não houvera, pelo que sabemos, biologia além de observações esparsas, percebemos que esse empreendimento por si só deveria ter sido suficiente para uma vida e teria dado a imortalidade. Mas Aristóteles estava apenas começando.

V. A METAFÍSICA E A NATUREZA DE DEUS

A sua metafísica surgiu de sua biologia. Tudo, no mundo, é levado por um impulso íntimo a se tornar algo maior do que é. Tudo é a forma ou realidade que nasceu de algo que era a sua matéria ou a matéria-prima; e poderá ser, por sua vez, a matéria da qual nascerão formas ainda mais elevadas. Assim, o homem é a forma da qual a criança foi a

matéria; a criança é a forma, e seu embrião, a matéria; o embrião, a forma, e o óvulo, a matéria; e assim recuando até atingirmos, de maneira vaga, a concepção da matéria sem forma alguma. Mas essa matéria sem forma seria nada, pois tudo tem forma. Matéria, em seu sentido mais amplo, é a possibilidade de forma; forma é a realidade, a realidade acabada, da matéria. A matéria obstrui, a forma constrói. A forma não é apenas o formato, mas a força que dá o formato, uma necessidade e um impulso interno que modela a matéria visando a uma figura e um propósito específicos; é a realização de uma capacidade potencial da matéria; é a soma dos poderes existentes em qualquer coisa a fazer, ser ou se tornar. A natureza é a conquista da matéria pela forma, a progressão constante e a vitória da vida. (Metade de nossos leitores vai gostar, e a outra metade vai achar uma certa graça, ao saber que entre os exemplos favoritos de Aristóteles de matéria e forma está a mulher e o homem; o macho é o princípio ativo, formador; a fêmea é barro passivo, esperando ser formada. As filhas são resultados do fracasso da forma em dominar a matéria. [De Gen. An.. I, 2])

Tudo no mundo se move naturalmente para preencher uma finalidade específica. Entre as várias causas que determinam um acontecimento, a causa final, que determina o propósito, é a mais decisiva e importante. Os erros e futilidades da natureza são devidos à inércia da matéria resistindo à força formadora do propósito - daí os abortos e os monstros que prejudicam o panorama da vida. O desenvolvimento não é aleatório ou acidental (caso contrário, como poderíamos explicar a aparência quase universal e a transmissão de órgãos úteis?); tudo é guiado numa certa direção por um impulso interno, pela sua natureza, sua estrutura e sua enteléquia; (*Entelechia* - tendo [*echo*] sua finalidade [*telos*] dentro [*entos*]; um daqueles magníficos termos aristotélicos que reúnem em si mesmos toda uma filosofia) o ovo da galinha é projetado ou destinado internamente para se tornar não um pato, mas um pinto; a bolota se torna não um salgueiro, mas um carvalho. Para Aristóteles, isso não significa que exista uma providência externa projetando estruturas e acontecimentos terrenos; o projeto é, isso sim, interno, e surge do tipo e da função da coisa. "A Divina Providência, para Aristóteles, coincide inteiramente com a ação das causas naturais." (*Ética,* I, 10; Zeller, II, 329.).

No entanto, existe um Deus, embora talvez não o deus simples e humano concebido pelo perdoável antropomorfismo da mente adolescente. Aristóteles aborda o problema a partir do velho enigma sobre o movimento - como, pergunta ele, começa o movimento? Ele não aceita a possibilidade de que o movimento seja tão desprovido de começo quanto, segundo sua concepção, a matéria: a matéria pode ser eterna, porque é apenas a perene possibilidade de futuras formas; mas quando e como começou o vasto processo de movimento e formação que, finalmente, encheu o amplo universo de uma infinidade

de formas? Não há dúvida de que o movimento tem uma fonte, diz Aristóteles; e se não quisermos mergulhar tristemente em um regresso infinito, tornando a pôr no lugar o nosso problema, passo a passo, indefinidamente, temos que pressupor a existência de um agente motor imóvel (*primum mobile immotum*), um ser incorpóreo, indivisível, sem espaço, assexuado, sem paixão, sem alteração, perfeito e eterno. Deus não cria o mundo, mas o movimenta; e o movimenta não como uma força mecânica, mas como o motivo total de todas as ações do mundo; "Deus movimenta o mundo tal como o objeto adorado movimenta o amante" (*Metafísica,* IX, 7). Ele é a causa final da natureza, e o impulso e o propósito das coisas, a forma do mundo; o princípio da vida deste mundo, a soma de seus processos e poderes vitais, a meta inerente de seu crescimento, a estimulante enteléquia do todo. Ele é pura energia; (*Ibid,* XII, 8.); o Actus Purus escolástico - a atividade per se; talvez a "Força" mística da física e da filosofia modernas. Ele não é tanto uma pessoa quanto uma força magnética. (Grant, 173).

No entanto, com a sua costumeira inconsistência, Aristóteles representa Deus como um espírito autoconsciente. Um espírito muito misterioso, pois o Deus de Aristóteles nunca faz coisa alguma; não tem desejos, vontade, propósito; é uma atividade tão pura, que nunca age. É absolutamente perfeito; portanto, não pode desejar coisa alguma; portanto, nada faz. Sua única ocupação é contemplar a essência das coisas; e como ele próprio é a essência de todas as coisas, a forma de todas as formas, sua única tarefa é a contemplação de si mesmo. (*Meta,* XII, 8; Ética, X, 8.). Pobre Deus aristotélico! Ele é um *roi fainéant*, um rei que nada faz; "o rei reina, mas não governa". Não admira que os britânicos gostem de Aristóteles; seu Deus é, obviamente, uma cópia do rei deles.

Ou do próprio Aristóteles. O nosso filósofo gostava tanto de contemplação, que sacrificou a ela sua concepção de divindade. Seu Deus é do tipo aristotélico tranquilo, nada romântico, retirado em sua torre de marfim da luta e da contaminação das coisas; afastado, sob todos os aspectos, dos reis-filósofos de Platão, ou da severa realidade em carne e osso de Jeová, ou da delicada e solícita paternidade do Deus cristão.

VI. A PSICOLOGIA E A NATUREZA DA ARTE

A psicologia de Aristóteles é prejudicada por uma obscuridade e uma vacilação semelhantes. Há muitos trechos interessantes: a força do hábito é enfatizada, pela primeira vez sendo chamada de "segunda natureza"; e as leis de associação, embora não desenvolvidas, encontram ali uma formulação definitiva. Mas os dois problemas cruciais da psicologia filosófica - a liberdade do arbítrio e a imortalidade da alma - são

deixados na obscuridade e na dúvida. Aristóteles fala, às vezes, como um determinista: "Não podemos querer categoricamente ser diferentes do que somos"; mas em seguida argumenta, contra o determinismo, que podemos escolher o que seremos, ao escolhermos agora o meio ambiente que irá nos moldar; assim, somos livres no sentido de que modelamos nosso caráter pela escolha que fazemos de amigos, livros, ocupações e divertimentos. (*Ética*, III, 7.). Ele não prevê a pronta resposta do determinista, de que essas opções formativas são, elas próprias, determinadas pelo nosso caráter antecedente, e este, afinal, pela hereditariedade não escolhida e pelo meio ambiente inicial. Insiste no detalhe de que o uso persistente que fazemos do elogio e da censura pressupõe responsabilidade moral e livre-arbítrio; não lhe ocorre que o determinista poderia, partindo das mesmas premissas, chegar a uma conclusão exatamente oposta - a de que o elogio e a censura são feitos para que possam fazer parte dos fatores que determinam a ação subsequente.

A teoria da alma, de Aristóteles, começa com uma interessante definição. A alma é todo o princípio vital de qualquer organismo, a soma de seus poderes e processos. Nas plantas, a alma é meramente uma força nutritiva e reprodutora; nos animais, é também uma força sensitiva e locomotora; no homem, é também a força da razão e do pensamento. (*De Anima,* II). A alma, como a soma das forças do corpo, não pode existir sem ele; os dois são como a forma e a cera, separáveis apenas em pensamento, mas na realidade um todo orgânico; a alma não é colocada no corpo como o azougue inserido por Dédalo nas imagens de Vênus para fazê-las ficar de pé. Uma alma pessoal e particular só pode existir no seu próprio corpo. Apesar disso, a alma não é material, como afirmava Demócrito; tampouco morre por inteiro. Uma parte do poder tracional da alma humana é passiva: está vinculada à memória, e morre com o corpo que continha esta; mas a "razão ativa", o puro poder de pensamento, é independente da memória, não sendo tocado pela decadência. A razão ativa é o universal, que se distingue do elemento individual do homem; o que sobrevive não é a personalidade, com suas afetações e desejos transitórios, mas a mente em sua forma mais abstrata e impessoal. (*De Anima*, II, 4; I, 4; III, 5). Em suma, Aristóteles destrói a alma a fim de lhe dar a imortalidade; a alma imortal é "puro pensamento", inviolado pela realidade, assim como o Deus de Aristóteles é atividade pura, inviolada pela ação. Quem puder que se conforte com essa teologia. Fica-se imaginando, às vezes, se essa questão metafísica de ficar com duas coisas incompatíveis não é a maneira sutil de Aristóteles se resguardar da cicuta antimacedônica.

Em um terreno muito seguro da psicologia, ele escreve de maneira mais original e direta, e quase cria o estudo da estética, a teoria da beleza e da arte. A criação artística, diz Aristóteles, nasce do impulso formativo e da ânsia pela expressão emocional.

Essencialmente, a forma de arte é uma imitação da realidade; vira o espelho para a natureza. (*Poética,* I, 1.447). Existe no homem um prazer na imitação que aparentemente falta aos animais inferiores. No entanto, o objetivo da arte é representar não a aparência externa das coisas, mas o seu significado interno; porque este, e não o maneirismo e o detalhe externos, é a realidade delas. Pode ser que haja mais verdade humana na austera moderação clássica de Édipo Rei do que em todas as lágrimas realistas de As Mulheres Troianas.

A mais nobre das artes fala tanto ao intelecto como aos sentimentos (como uma sinfonia nos fala não apenas por suas harmonias e sequências, mas por sua estrutura e seu desenvolvimento); e esse prazer intelectual é a mais alta forma de prazer que um homem pode alcançar. Daí, uma obra de arte deve visar à forma e acima de tudo, à unidade, que é a espinha dorsal da estrutura e o foco da forma. Um drama, por exemplo, deve ter unidade de ação: não deve haver enredos secundários que provoquem confusão, nem quaisquer episódios digressivos. (Aristóteles dedica apenas uma frase à unidade do tempo; e não menciona a unidade do lugar; de modo que as "três unidades" comumente atribuídas a ele são invenções posteriores [Norwood, *Greek Tragedy*, p. 42, nota]). Acima de tudo, porém, a função da arte é catarse, purificação: emoções acumuladas em nós sob a pressão das restrições sociais, e sujeitas a uma vazão súbita sob a forma de uma ação antissocial e destruidora, são disparadas e soltas na inofensiva forma da emoção teatral; por isso, a tragédia, "através da piedade e do medo, realiza a purgação adequada dessas emoções". (*Poética,* VI, 1.449.). Aristóteles não percebe cenas características da tragédia (como, por exemplo, o conflito de princípios e personalidades); mas em sua teoria da catarse, apresentou uma sugestão inesgotavelmente fértil na compreensão do poder quase místico da arte. É um esclarecedor exemplo de sua capacidade de se meter em todos os campos da especulação e enriquecer tudo aquilo em que toca.

VII. A ÉTICA E A NATUREZA DA FELICIDADE

E no entanto, à medida que ele evoluía e que moços se reuniam em grande número à sua volta para serem instruídos e formados, sua mente passava cada vez mais dos detalhes da ciência para os problemas maiores e mais vagos da conduta e do caráter. Passou a perceber mais claramente que, acima de todas as questões do mundo físico, pairava a questão das questões: qual a melhor vida? Qual o bem supremo da vida? O que é virtude? Como vamos encontrar felicidade e satisfação?

Ele é realisticamente simples em sua ética. Seu treinamento científico evitou que ele fizesse a exortação enfadonha de ideias super-humanas e desse vazios conselhos de perfeição. "Em Aristóteles" diz Santayana, "a concepção da natureza humana é perfeitamente bem fundada; cada ideal tem sua base natural, e tudo que é natural tem um desenvolvimento ideal." Aristóteles começa reconhecendo francamente que o objetivo da vida não é a bondade pela bondade, mas a felicidade. "Porque escolhemos a felicidade por ela mesma, e nunca com vistas a qualquer coisa além dela; ao passo que escolhemos a honra, o prazer, o intelecto (...) porque acreditamos que através dessas coisas seremos felizes." (*Ética*, 1, 7). Mas ele percebe que chamar a felicidade de bem supremo é um mero truísmo; o que se quer é uma explicação mais clara da natureza da felicidade e o caminho para chegar até ela. Ele espera encontrar esse caminho perguntando em que ponto o homem difere de outros seres; e presumindo que a felicidade do homem estará no pleno funcionamento dessa qualidade especificamente humana. Ora, a excelência particular do homem é a sua capacidade de raciocínio; é por isso que ele ultrapassa e governa todas as outras formas de vida; e como o desenvolvimento dessa faculdade lhe deu a supremacia, assim também, podemos presumir, a evolução da faculdade lhe dará a realização e a felicidade.

A principal condição para a felicidade, então, excluídos certos pré-requisitos físicos, é a vida da razão - a glória e o poder específicos do homem. A virtude, ou melhor, a excelência, (A palavra *excelência* talvez seja a melhor tradução do grego *arete,* em geral traduzido erroneamente como *virtude*. O leitor ira' evitar uma compreensão errada de Platão e Aristóteles se, quando os tradutores escreverem *virtude*, colocar em seu lugar *excelência, competência ou capacidade.* O grego *arete* é o romano *virtus*; ambos dão a entender um tipo masculino de excelência [*Ares*, deus da guerra; *vir,* um macho]. A antiguidade clássica imaginava a virtude em termos do homem, assim como o cristianismo medieval a imaginava em termos da mulher) irá depender de um julgamento claro, autocontrole, simetria de desejos, mestria dos meios; não pertence ao homem simples, nem é dom da intenção inocente, mas a realização da experiência no homem plenamente desenvolvido. No entanto, há um caminho até ela, um guia que leva à excelência, que pode poupar muitos desvios e demoras: é o caminho do meio, o meio-termo justo. As qualidades do caráter podem ser dispostas em tríades, em cada uma das quais a primeira e a última qualidades serão extremos e vícios, e a qualidade do meio, uma virtude ou uma excelência. Assim, entre a covardia e o arrojo está a coragem; entre a avareza e a extravagância, a liberalidade; entre a indolência e a ganância está a ambição; entre a humildade e o orgulho, a modéstia; entre o segredo e a loquacidade, a honestidade; entre a casmurrice e a palhaçada, o bom humor; entre a belicosidade e a bajulação, a amizade; entre a indecisão de Hamlet e a impulsividade de Dom Quixote, o autocontrole (*Ética,* I, 7). O "certo", então, na ética ou na conduta, não é diferente do

"certo" na matemática ou na engenharia; significa correto, próprio, que funciona melhor para dar o melhor resultado.

O meio-termo justo, entretanto, não é, como a média matemática, uma média exata de dois extremos que podem ser calculados com precisão; flutua com as circunstâncias colaterais de cada situação e só se revela à razão madura e flexível. A excelência é uma arte obtida com o treinamento e o hábito: não agimos corretamente porque temos virtude ou excelência, mas a temos porque agimos corretamente; "essas virtudes se formam no homem enquanto ele vai agindo"(*Ética*, II, 4); nós somos aquilo que fazemos repetidas vezes. A excelência, então, não é um ato, mas um hábito: "o bem do homem é a alma trabalhar no caminho da excelência uma vida inteira; (...) porque assim como uma andorinha só ou um único dia bonito não faz verão, não é um único dia ou um curto espaço de tempo que torna um homem abençoado e feliz" (*Ibid.*, 1, 7).

A juventude é a idade dos extremos: "se o jovem comete uma falta, é sempre por excesso ou exagero". A grande dificuldade da juventude (e de muitos dos mais velhos) é sair de um dos extremos sem cair no oposto. Porque um extremo se transforma facilmente no outro seja por "excesso de correção", seja por outro motivo: a insinceridade protesta realmente demais, e a humildade paira sobre o precipício da presunção ("A vaidade de Antístenes, o Cínico", dizia Platão, "aparece através dos buracos de seu manto"). Aqueles que estiverem conscientemente em um dos extremos darão o nome de virtude não ao meio, mas ao extremo oposto. As vezes, isso é bom; porque se estivermos cônscios de que erramos em um dos extremos, "devemos visar ao outro e, assim, talvez possamos alcançar a posição intermediária (...), como fazem os homens para endireitar madeira torta" (*Ética*, II, 9). Mas os extremistas inconscientes consideram o meio-termo justo como o maior dos vícios; eles escorraçam um para outro o homem que estiver na posição intermediária; o homem bravo é chamado de arrojado pelo covarde, e de covarde pelo arrojado, e assim nos outros casos" (*Ibid.*, II, 8); por isso, na política moderna o "liberal" é chamado de "conservador" e "radical" pelo radical e pelo conservador.

É óbvio que essa doutrina do meio-termo é a formulação de uma atitude característica que aparece em quase todos os sistemas da filosofia grega. Platão a tivera em mente quando chamara a virtude de ação harmoniosa; Sócrates, quando identificou a virtude com o conhecimento. Os Sete Sábios haviam criado a tradição ao gravarem, no templo de Apoio em Delfos, o lema *meden agan* - nada em excesso. Talvez, como alega Nietzsche (*O Nascimento da Tragédia*) tudo isso fossem tentativas dos gregos para conter a sua própria violência e impulsividade de caráter; mais verdadeiramente, elas

refletiam o sentimento grego de que as paixões não são, em si mesmas, vícios, mas a matéria-prima tanto do vício quanto da virtude, dependendo de funcionarem em excesso e desproporção ou na medida e em harmonia (Cf. uma formulação sociológica da mesma ideia: "Os valores nunca são absolutos, mas apenas relativos. [...] Uma certa qualidade da natureza humana é considerada menos abundante do que deveria ser; portanto, atribuímos a ela um valor e [...] a estimulamos e cultivamos. Como resultado dessa avaliação, nós a chamamos de virtude; mas se a mesma qualidade se tornasse superabundante, deveríamos chamá-la de vício e tentar reprimi-la". - Carver, *Ensaios sobre Justiça Social*.).

Mas o meio-termo justo, diz o nosso prático filósofo, não é todo o segredo da felicidade. Devemos ter, também, um bom grau de bens terrenos: a pobreza nos torna mesquinhos e gananciosos; ao passo que os bens dão ao indivíduo aquela liberdade em relação aos cuidados e à ganância que é a fonte da tranquilidade e do encanto aristocráticos. O mais nobre desses auxílios externos à felicidade é a amizade. De fato, a amizade é mais necessária aos felizes do que aos infelizes; porque a felicidade é multiplicada quando é compartilhada. E mais importante do que a justiça: porque "quando os homens são amigos, a justiça é desnecessária; mas quando os homens são justos, a amizade ainda é uma vantagem." "Um amigo representa uma só alma em dois corpos." No entanto, amizade dá a entender poucos amigos, e não muitos; "quem tem muitos amigos não tem amigo"; e ser amigo de muita gente a fim de conseguir a amizade perfeita é impossível. Uma bela amizade requer duração, e não intensidade inconstante; e implica estabilidade de caráter; é ao caráter alterado que devemos atribuir o desintegrante caleidoscópio da amizade. E amizade requer igualdade; porque a gratidão lhe dá, quando muito, uma base escorregadia. "Em geral, considera-se que os benfeitores têm mais amizade pelos objetos de sua bondade do que estes por eles. A explicação que satisfaz à maioria das pessoas é a de que uns são devedores, e outros, credores (...), e que os devedores querem seus credores bem longe, enquanto os credores estão ansiosos para que seus devedores sejam preservados." Aristóteles rejeita essa interpretação; prefere acreditar que a maior ternura do benfeitor deve ser explicada com a analogia da afeição do artista pela sua obra, ou da mãe pelo filho. Nós amamos aquilo que fizemos (*Ética*, VIII e IX.).

E no entanto, embora os bens externos e os relacionamentos sejam necessários à felicidade, a essência desta continua dentro de nós, no conhecimento perfeito e na clareza da alma. O certo é que o prazer dos sentidos não é o caminho: este caminho é um círculo: como Sócrates expressou a ideia epicurista mais grosseira, nós nos coçamos porque sentimos comichão, e sentimos comichão para que possamos nos coçar. Tampouco uma carreira política pode ser o caminho, porque nela caminhamos sujeitos

aos caprichos do povo; e nada é mais volúvel do que o povo. Não, a felicidade deve ser um prazer da mente; e só podemos confiar nela quando ela resulta da busca ou da captura da verdade. "O funcionamento do intelecto (...) não visa a nenhum fim além de si mesmo e encontra em si mesmo o prazer que o estimula a funcionar mais; e como os atributos de autossuficiência, de infatigabilidade e capacidade de descanso (...) são claramente próprios dessa ocupação, nela deve estar a felicidade perfeita" (*Ibid.*, X, 7).

O homem ideal de Aristóteles, entretanto, não é um mero metafísico.

Ele não se expõe desnecessariamente ao perigo, uma vez que são poucas as coisas com que se preocupa o suficiente; mas está disposto, nas grandes crises, a dar até a vida sabendo que em certas condições não vale a pena viver. Está disposto a servir aos homens, embora se envergonhe quando o servem. Fazer um favor é sinal de superioridade; receber um favor é sinal de subordinação... Ele não toma parte em manifestações públicas (...) É franco quanto a suas antipatias e preferências; fala e age com franqueza, devido a seu desprezo por homens e coisas (...) Nunca se deixa tomar de admiração, já que a seus olhos nada é excelente. Não consegue viver com complacência para com terceiros, a menos que se trate de um amigo; a complacência é a característica de um escravo.(...) Nunca tem maldade e sempre esquece e passa por cima das injustiças. (...) Não gosta de falar. (...) Não lhe preocupa o fato de que deve ser elogiado ou que outros devam ser censurados. Não fala mal dos outros, mesmo de seus inimigos, a menos que seja com eles mesmos. Seus modos são serenos, sua voz é grave, sua fala é comedida; não costuma ser apressado, pois só se preocupa com poucas coisas; não é dado à veemência, pois não acha nada muito importante. Uma voz estridente e passos apressados são adquiridos pelo homem através das preocupações. (...) Ele suporta os acidentes da vida com dignidade e graça, tirando o máximo proveito de suas circunstâncias, como um habilidoso general conduz suas limitadas forças com toda a estratégia da guerra.(...) Ele é o melhor amigo de si mesmo e se delicia com a privacidade, ao passo que o homem sem virtude ou capacidade alguma é o pior inimigo de si mesmo e tem medo da solidão (*Ética*, IV, 3).

Este é o super-homem de Aristóteles.

VIII. POLÍTICA

I. COMUNISMO E CONSERVANTISMO

De uma ética assim tão aristocrática, segue-se naturalmente (ou será que a sequência era o contrário?) uma filosofia política rigorosamente aristocrática. Não era de se esperar que o tutor de um imperador e marido de uma princesa tivesse um afeto exagerado pelo homem do povo ou, mesmo, pela burguesia comerciante; é em nossa filosofia que está o nosso tesouro. Além do mais, Aristóteles era honestamente conservador devido ao torvelinho e ao desastre que haviam surgido da democracia ateniense: como um erudito típico, ele ansiava pela ordem, pela segurança e pela paz; segundo ele, aquela não era a hora para extravagâncias políticas. O radicalismo é um luxo da estabilidade; só podemos ousar alterar as coisas quando estas se encontram firmes em nossas mãos. E em geral, diz Aristóteles, "o hábito de alterar levianamente as leis é um mal; e quando a vantagem da mudança é pequena, é melhor enfrentar certos defeitos, quer da lei, quer do governante, com uma tolerância filosófica. O cidadão irá ganhar menos com a mudança do que perderia, ao adquirir o hábito da desobediência" (*Política,* II, 8). O poder da lei, de garantir a observância e, portanto, manter a estabilidade política, depende em grande parte do hábito; e "passar levianamente de velhas leis para outras novas é uma certa maneira de enfraquecer a essência mais íntima de todas as leis, sejam elas quais forem" (*Ibid.*, V, 8.). "Não desprezamos a experiência do passado: não há dúvida de que, ao longo de todos esses anos, essas coisas, se fossem boas, não teriam continuado desconhecidas" (*Ibid.,* II, 5).

"Essas coisas", é claro, refere-se principalmente à república comunista de Platão. Aristóteles combate o realismo de Platão em relação aos universais, e o seu idealismo quanto ao governo. Ele vê muitos pontos pretos no retrato pintado pelo Mestre. Não aprova a continuidade de contato, à semelhança de um quartel, a que Platão aparentemente condenava seus filósofos guardiães; embora conservador, Aristóteles valoriza a qualidade, a privacidade e a liberdade individuais acima da eficiência e do poder sociais. Não se sentia inclinado a chamar todos os seus contemporâneos de irmãos ou irmãs, nem tampouco os mais velhos de pai ou mãe; se todos são seus irmãos, nenhum deles o é; e "como é melhor ser o primo verdadeiro de alguém do que um filho à moda de Platão!" (*Ibid.*, II, 3). Em um Estado que tem mulheres e crianças em comum, "o amor será diluído. (...) Das duas qualidades que são as principais inspiradoras de consideração e afeição - a de que uma coisa lhe pertence e de que essa coisa desperta em você o verdadeiro amor -, nenhuma pode existir em um Estado" como o de Platão (*Ibid*., II, 4).

Talvez houvesse, no passado longínquo, uma sociedade comunista, onde a família era o único Estado, e o pastoreio ou a agricultura a única forma de vida. Mas "em um Estado de sociedade mais dividido", onde a divisão do trabalho em funções desigualmente importantes faz surgir e amplia a desigualdade dos homens, o comunismo fracassa

porque não proporciona um incentivo adequado ao emprego de capacidades superiores. O estímulo do ganho é necessário ao trabalho árduo; e o estímulo da propriedade é necessário a uma indústria, uma agricultura e um interesse adequados. Quando todos são donos de tudo, ninguém cuidará de coisa alguma. "Aquilo que pertence ao maior número de pessoas recebe o mínimo de atenção. Cada qual pensa, principalmente, no seu próprio interesse, quase nunca no interesse público." (Ibid., II, 3.). E "sempre há dificuldade em viver junto ou ter coisas em comum, mas, especialmente, em ter propriedade em comum. As associações de companheiros de viagem" (para não dizer nada do árduo comunismo do matrimônio) "são um ótimo exemplo; porque, de maneira geral, elas se desfazem pelo caminho e eles discutem por qualquer ninharia." (*Ibid*., II, 5).

"Os homens prestam logo atenção" a utopias, "e são facilmente induzidos a acreditar que, de algum modo milagroso, todos irão se tornar amigos de todos, em especial quando se ouve alguém denunciar os males existentes (...), que dizem ser causados pela propriedade privada. Esses males, no entanto, são causados por outra fonte completamente diferente - a maldade da natureza humana" (*Ibid*. Observe que os conservadores são pessimistas, e os radicais otimistas, quanto à natureza humana, que provavelmente não é nem tão boa nem tão má quanto eles gostariam de acreditar, e que pode não ser tanto natureza quanto treinamento e meio ambiente iniciais). A ciência política não faz homens, mas tem de aceitá-los tal como vêm da natureza. (*Ibid*., I, 10).

E a natureza humana, a média humana, está mais próxima do animal do que do deus. A grande maioria dos homens é formada por estúpidos e vagabundos naturais; em qualquer sistema, esses homens irão para o fundo; e ajudá-los com subsídios do Estado é "como despejar água em um tonel furado". Essas pessoas devem ser governadas na política e comandadas na indústria; com o seu consentimento, se possível, e sem ele se necessário. "Desde a hora do nascimento, alguns são destinados à sujeição, e outros ao comando." (*Ibid*., I, 5.). Porque aquele que pode prever com a mente é destinado pela natureza a ser senhor e mestre e aquele que só pode trabalhar com o corpo é, por natureza, um escravo" (*Ibid*., I, 2. Talvez escravo seja uma tradução muito dura de *doulos*; a palavra era apenas um franco reconhecimento de uma realidade brutal que, hoje, é perfumada com palavras sobre a dignidade do trabalho e a fraternidade do homem. Temos muita facilidade em sermos melhores do que os antigos na feitura de frases). O escravo é para o mestre o que o corpo é para a mente; e como o corpo deve estar sujeito à mente, "é melhor, para todos os inferiores, ficar sob o domínio de um senhor." (Ibid., 1, 5.). "O escravo é uma ferramenta dotada de vida, a ferramenta é um escravo inanimado." E então o nosso desapiedado filósofo, com um vislumbre das possibilidades que a Revolução Industrial nos colocou nas mãos, escreve por um

instante, com sôfrega esperança: "Se todo instrumento realizasse o seu trabalho, obedecendo ou antevendo a vontade dos outros (...), se a lançadeira tecesse, ou se o plectro tocasse a lira, sem mão a guiá-lo, os chefes não precisariam, com certeza, de assistentes, nem os mestres de escravos." (ibid., 1, 4).

Essa filosofia caracteriza o desprezo grego pelo trabalho manual. Esse trabalho, em Atenas, não se tornara tão complicado como é hoje quando a inteligência exigida em muitas áreas manuais é, às vezes, muito maior do que a requerida para as operações da classe média baixa, e até um professor de faculdade pode considerar um mecânico de automóvel (em certas exigências) um verdadeiro deus; o trabalho manual era, então, meramente manual, e Aristóteles o olhava com desprezo do alto da filosofia, como próprio de homens sem inteligência, como indicado apenas para escravos e como apenas preparador de homens para a escravidão.

O trabalho manual, acredita ele, entorpece e deteriora a mente, não deixando tempo nem energia para a inteligência política; parece a Aristóteles um razoável corolário o fato de que só pessoas que disponham de lazer devam ter voz no governo (*Ibid.*, III, 3; VII, 8). "A melhor forma de governo não irá admitir mecânicos como cidadãos. (...) Em Tebas havia uma lei que dizia que nenhum homem que não tivesse se afastado dos negócios dez anos antes poderia ocupar um cargo." (*Ibid.*, III, 5.). Até os comerciantes e os financistas eram classificados por Aristóteles entre os escravos. "O comércio varejista é anormal (...), e um meio pelo qual os homens ganham uns dos outros. O tipo mais odioso desse intercâmbio é (...) a usura, que tem lucro com o próprio dinheiro, e não com o uso natural desse dinheiro. Porque o dinheiro tinha por finalidade ser um instrumento de troca, e não a mãe do juro. Essa usura (*tokos*) que significa o nascimento de dinheiro do dinheiro (...), é, de todos os métodos de lucro, o mais anormal" (*Ibid.,* I, 10. Essa teoria influenciou a proibição medieval do juro). O dinheiro não devia dar cria. Por isso, "a discussão da teoria das finanças não é indigna da filosofia; mas envolver-se em operações financeiras, ou em atividades que resultem em ganho de dinheiro, é indigno de um homem livre" (*Ibid.*, I, 11. Aristóteles acrescenta que os filósofos poderiam ser bem-sucedidos nessas atividades se se dessem ao trabalho de envolver-se nelas; e destaca, orgulhoso, Tales, que, prevendo uma boa safra, comprou todos os segadores de sua cidade e depois, na época da colheita, vendeu-os pelo preço que lhe convinha; baseado nisso, Aristóteles observa que o segredo universal de uma grande fortuna é a criação de um monopólio).

2. CASAMENTO E EDUCAÇÃO

A mulher está para o homem assim como o escravo está para o senhor, o trabalhador manual para o mental, o bárbaro para o grego. A mulher é um homem inacabado, deixada de pé num degrau inferior da escala do desenvolvimento (*De Gen. An*., II, 3; *Hist. An*., VIII, 1; *Pol*, I, 5, Cf. Weininger; e "Woman will be the last thing civilized by man", de Meredith [*Ordeal of Richard Feverel*, p. 1]. Parece, no entanto, que o homem foi [ou será] a última coisa civilizada pela mulher; porque os grandes agentes civilizadores são a família e uma vida econômica estável; e ambas são criações da mulher). O macho é, por natureza, superior, e a fêmea, inferior; um governa, e a outra é governada, e esse princípio se estende, forçosamente, a toda Humanidade. A mulher tem vontade fraca e, por isso, é incapaz de independência de caráter ou posição; sua melhor condição é uma tranquila vida caseira na qual, embora governada pelo homem em suas relações externas, ela possa ser o máximo em assuntos domésticos. Não se deve fazer com que as mulheres fiquem mais iguais aos homens, como na república de Platão; ao contrário, a dissimilaridade deve ser aumentada; nada é tão atraente quanto o diferente. "A coragem de um homem e de uma mulher não são, como supunha Sócrates, iguais: a coragem do homem é mostrada no comando; a da mulher, na obediência. (...) Como diz o poeta, 'O silêncio é a glória da mulher7." (*Política,* 1, 13.).

Aristóteles parece desconfiar de que essa escravidão ideal da mulher é uma realização rara para o homem, e que em geral o cetro está com a língua, e não com o braço. Como se para dar ao macho uma vantagem indispensável, ele o aconselha a adiar o casamento até próximo dos 37 anos, e então casar-se com uma jovem de vinte. A moça que esteja em torno dos vinte é, em geral, igual a um homem de trinta, mas talvez possa ser governada por um maduro guerreiro de trinta e sete. O que atrai Aristóteles a essa matemática matrimonial é a ideia de que duas pessoas assim tão díspares irão perder a sua faculdade reprodutora e suas paixões mais ou menos na mesma época. "Se o homem ainda for capaz de gerar filhos enquanto a mulher é incapaz de tê-los, ou vice-versa, vão surgir discussões e diferenças.(...) Como a fase de geração está comumente ligada até os setenta anos no homem e cinquenta na mulher, o começo de sua união deve estar de acordo com esses períodos. A união de macho e fêmea quando demasiado jovens é prejudicial para a criação de filhos; em todos os animais, a prole dos jovens é pequena e mal desenvolvida, e em geral fêmea." A saúde é mais importante do que o amor. Além do mais, "não casar cedo demais conduz à temperança; porque as mulheres que casam cedo demais tendem à licenciosidade, e nos homens, também, a estrutura física tem o seu desenvolvimento tolhido se eles se casam enquanto estão crescendo" (*Ibid.*, VII, 16. E evidente que Aristóteles tem em mente apenas a temperança das mulheres; o efeito moral do casamento postergado sobre os homens não parece preocupá-lo). Esses assuntos não devem ser deixados ao capricho dos jovens, devem ficar sob a supervisão e o controle do Estado: o Estado deve determinar as idades mínimas e máximas do casamento para cada sexo, as melhores estações para a concepção e a taxa de aumento

da população. Se a taxa natural de aumento for demasiado alta, a cruel prática do infanticídio poderá ser substituída pelo aborto; e "que o aborto seja provocado antes que tenham começado o sentir e a vida" (*Política*, VII, 16). Há um número ideal de população para cada Estado, variando segundo a sua posição e seus recursos. "Um Estado, quando composto de um número de habitantes demasiado pequeno, não é, como deve ser um Estado, autossuficiente; por outro lado, se tiver gente demais (...), torna-se uma nação e não um Estado, e é quase que incapaz de um governo constitucional", ou de unidade étnica ou política (*Ibid.,* VII, 4). Qualquer número que exceda uma população de dez mil habitantes é indesejável.

A educação, também, deve ficar nas mãos do Estado. "O que mais contribui para a permanência das constituições é a adaptação da educação à forma de governo. (...) O cidadão deve ser moldado à forma de governo sob a qual ele vive." (*Ibid.,* V, 9; VIII, 1.). Com o controle estatal das escolas, poderíamos desviar homens da indústria e do comércio para a agricultura; e poderíamos treinar homens, enquanto mantínhamos a propriedade privada, a abrir suas propriedades a um uso discriminadamente comum. "Entre os homens bons, no que se refere ao uso da propriedade, vigorará o provérbio que diz que 'os amigos devem ter tudo em comum'" (*Ibid.,* VI, 4; II, 5). Mas, acima de tudo, ao cidadão que está no período de crescimento deve-se ensinar a obediência às leis, caso contrário o Estado será impossível. "Já foi bem dito que 'aquele que nunca aprendeu a obedecer não pode ser um bom comandante'.(...)

O bom cidadão deve ser capaz das duas coisas." E só um sistema de escolas estatal pode conseguir a unidade social em meio à heterogeneidade étnica; o Estado é uma pluridade que tem que ser transformada em unidade e numa comunidade pela educação. (Ibid., III, 4; II, 5.). Que à juventude seja ensinado, também, o grande benefício que ela tem no Estado, a segurança, não reconhecida, que se obtém com a organização social, a liberdade proporcionada pelas leis. "O homem, quando aperfeiçoado, é o melhor dos animais; mas, quando isolado, é o pior de todos; porque a injustiça é mais perigosa quando armada, e o homem é equipado, ao nascer, com a arma da inteligência e com qualidades de caráter que poderá usar para os mais baixos fins. Por isso, se ele não tiver virtude, será o mais perverso e selvagem dos animais, cheio de gula e lascívia." E só o controle social poderá dar-lhe a virtude. Através da fala, o homem desenvolveu a sociedade; através da sociedade, a inteligência; através da inteligência, a ordem; e através da ordem, a civilização. Em um Estado assim ordenado, o indivíduo tem mil oportunidades e meios de desenvolvimento à sua disposição que uma vida solitária jamais daria. "Para viver sozinho", então, "é preciso ser um animal ou um deus" (*Política*, I, 2. "Ou", acrescenta Nietzsche, que extrai quase toda a sua filosofia política de Aristóteles, "as duas coisas - isto é, filósofo.").

Por isso, a revolução é quase sempre insensata; pode conseguir algum bem, mas à custa de muitos males, o principal dos quais é a perturbação, e talvez a dissolução, da ordem e da estrutura social das quais depende todo bem político. As consequências diretas das inovações revolucionárias podem ser calculáveis e salutares; mas as indiretas são, em geral, incalculáveis, e não raro desastrosas. "Aqueles que só levam em consideração uns poucos detalhes acham fácil fazer um julgamento"; e um homem pode se decidir com rapidez se tiver apenas pouco para decidir. "Os moços são facilmente enganados, porque é fácil terem esperança." A supressão de hábitos há muito adquiridos provoca a derrubada de governos inovadores porque os velhos hábitos persistem entre o povo; os caracteres não são tão fáceis de mudar quanto as leis. Para que uma constituição seja permanente, todas as partes de uma sociedade devem desejar que ela seja mantida. Portanto, o governante que quiser evitar uma revolução deve evitar extremos de pobreza e riqueza - "uma condição que, na maioria das vezes, é resultado de uma guerra"; deve (como os ingleses) estimular a colonização como um escoadouro para uma população perigosamente congestionada; e deve estimular a praticar a religião. Um governante autocrático, em particular, "deve parecer fervoroso na adoração dos deuses; porque se os homens pensarem que o governante é religioso e reverencia os deuses, terão menos medo de sofrer injustiças em suas mãos e ficarão menos dispostos a conspirar contra ele, já que acreditam que os próprios deuses estão lutando ao lado dele" (*Política,* IV, 5; II, 9; V, 7; II, 11).

3. DEMOCRACIA E ARISTOCRACIA

Com essas salvaguardas da religião, da educação e do ordenamento da vida familiar, quase qualquer uma das formas tradicionais de governo servirá. Todas as formas têm uma mistura de coisas boas e más, e estão diversamente adaptadas a várias condições. Teoricamente, a forma ideal de governo seria a centralização de todo o poder político no melhor homem. Homero está certo: "Mau é o mando de muitos; que só um seja o nosso governante e senhor". Para um homem desses, a lei seria mais um instrumento do que um limite: "para homens de capacidade eminente, não existe lei - eles próprios são a lei". Cairia no ridículo quem tentasse fazer leis para eles; é provável que eles retorquissem com o que, na fábula de Antístenes, os leões disseram às lebres quando, no concílio dos animais, elas começaram a arengar e a reclamar igualdade para todos: "Onde estão suas garras?" (*Ibid.,* III, 13. É provável que Aristóteles estivesse pensando em Alexandre ou Filipe enquanto escrevia esse trecho, assim como Nietzsche parece ter sido influenciado a chegar a conclusões semelhantes pelas fascinantes carreiras de Bismarck e Napoleão).

Na prática, porém, a monarquia é, em geral, a pior forma de governo, porque não é fácil unir grande força e uma grande virtude. Por isso, a melhor constituição política praticável é a aristocracia, o governo da minoria informada e capaz. Governo é uma coisa demasiado complexa para ter seus problemas resolvidos pelo número, quando casos menores ficam reservados ao conhecimento e à capacidade. "Assim como o médico deveria ser julgado pelo médico, assim os homens em geral deveriam ser julgados pelos seus pares.(...) Ora, será que esse mesmo princípio se aplica às eleições? Porque uma eleição correta só pode ser feita por aqueles que têm conhecimento: um geometrista, por exemplo, tomará decisões corretas em assuntos de geometria; ou um piloto em questões de navegação. [...] (Política, III, 11. Cf. o argumento moderno em favor da "representação profissional"). De modo que nem a eleição de magistrados nem a cobrança que se faça deles devem ser confiadas à maioria."

A dificuldade com a aristocracia hereditária está em que ela não tem base econômica permanente; o eterno aparecimento dos *nouveaux riches* coloca o cargo político, mais cedo ou mais tarde, à disposição de quem der o maior lance. "Não há dúvida de que é lamentável que os cargos mais importantes (...) devam ser comprados. A lei que permite esse abuso dá mais valor à riqueza do que à capacidade, e o Estado todo se torna avarento. Porque sempre que os chefes de Estado consideram qualquer coisa honrada, os outros cidadãos seguem, com toda certeza, o seu exemplo" (a "imitação do prestígio" da moderna psicologia social); "e onde a capacidade não ocupa o primeiro lugar, não existe a verdadeira aristocracia" (*Ibid,* II, 11).

A democracia é, em geral, o resultado de uma revolução contra a plutocracia. "O amor ao lucro nas classes governantes tende, constantemente, a diminuir-lhe o número" (a "eliminação da classe média", de Marx), "e, assim, a fortalecer as massas, que acabam se lançando contra os seus senhores e instalando democracias." Esse "governo dos pobres" tem algumas vantagens. "O povo, embora individualmente possa ser um juiz pior do que aqueles que possuem um conhecimento especial, é coletivamente tão bom quanto eles. Além do mais, há certos artistas cujos trabalhos são melhor julgados não apenas por eles mesmos, mas por aqueles que não possuem a arte; por exemplo, o usuário ou dono de uma casa terá melhores condições de julgá-la do que o construtor; (...) e o convidado será melhor juiz de um banquete do que o cozinheiro" (*Ibid.*. III, 15, 8, 11.). E "a maioria é mais incorruptível do que a minoria; assemelha-se à maior quantidade de água, que é mais difícil de contaminar do que a pequena quantidade. O indivíduo está sujeito a ser dominado pela raiva, ou por alguma outra paixão, e então seu julgamento será necessariamente deturpado; mas é difícil supor que um grande

número de pessoas fosse, todo ele, ficar tomado por uma paixão e agir errado ao mesmo tempo" (*Política,* III, 15. Tarde, Le Bon e outros psicólogos sociais afirmam exatamente o contrário; e embora exagerem os vícios da multidão, poderiam encontrar um apoio melhor do que Aristóteles no comportamento da Assembleia Ateniense (430-330 a.C.).

No entanto, a democracia é, de modo geral, inferior à aristocracia (*Ibid*., II, 9.). Porque está baseada numa falsa presunção de igualdade; ela "nasce da teoria de que aqueles que são iguais em determinado aspecto (por exemplo, no respeito às leis) são iguais em todos os demais: como os homens são igualmente livres, eles alegam ser absolutamente iguais". O resultado é que a capacidade é sacrificada em favor da quantidade, enquanto os números são manipulados pelo embuste. Tendo em vista que o povo é enganado com muita facilidade, e é muito volúvel quanto a seus pontos de vista, a eleição deveria ser limitada aos inteligentes. O que precisamos é de uma combinação de aristocracia e democracia.

O governo constitucional oferece essa feliz união. Não é o melhor governo que se possa imaginar - este seria uma aristocracia da educação -, mas é o melhor Estado possível. “Temos que perguntar qual é a melhor constituição para a maioria dos estados e a melhor vida para a maioria dos homens; não presumindo um padrão de excelência que fique acima das pessoas comuns, nem uma educação excepcionalmente favorecida pela natureza ou pelas circunstâncias, e tampouco um Estado ideal que venha a ser apenas uma inspiração; mas tendo em mente uma vida que possa ser partilhada pela maioria e uma forma de governo à qual os estados de maneira geral possam se ater." "E necessário começar adotando um princípio de aplicação geral, ou seja, o de que a parte do Estado que desejar a continuidade do governo deve ser mais forte do que aquela que não deseja isso"; (*Ibid*.,iv,11,10.). e força consiste não apenas no número, não apenas na propriedade, não apenas na capacidade militar ou política, mas numa combinação desses fatores, de modo que se tem de levar em consideração "a liberdade, a riqueza, a cultura e o nascimento nobre, bem como a simples superioridade numérica". Ora, onde iremos achar essa maioria econômica para apoiar o nosso governo constitucional? Talvez mais na classe média: temos, outra vez, o meio-termo justo, assim como o próprio governo constitucional seria uma média entre democracia e aristocracia. Nosso Estado será suficientemente democrático se o caminho para todos os cargos estiver aberto a todos; e suficientemente aristocrático se esses mesmos cargos estiverem vedados a todos aqueles que não tiverem trilhado o caminho e chegado plenamente preparados. Seja qual for o ângulo pelo qual abordemos o nosso eterno problema político, chegamos monotonamente à mesma conclusão: a de que a comunidade deve determinar os objetivos a serem perseguidos, mas que só os peritos devem selecionar e

aplicar os meios; a de que a escolha deve ser democraticamente difundida, mas que o cargo deve ficar rigorosamente reservado para os mais bem equipados e selecionados.

IX. CRÍTICA

O que dizer dessa filosofia? Talvez nada de entusiástico. E difícil ficar entusiasmado com relação a Aristóteles, porque era difícil ele se entusiasmar com alguma coisa; e *si vis me flere, primum tibi flendum*" ("Se você quiser que eu chore, chore primeiro." - Horácio [*Ars Poética*] aos atores e escritores). O seu moto era *nil admirari* - não admirar ou ficar maravilhado com coisa alguma; e neste caso, hesitamos em violar-lhe o moto. Não vemos nele o zelo reformador de Platão, o irado amor à Humanidade que fez com que o grande idealista denunciasse seus contemporâneos, não vemos a ousada originalidade de seu professor, a majestosa imaginação, a capacidade de um generoso delírio. No entanto, depois de ler Platão, nada poderia ser tão salutar, para nós, do que a calma cética de Aristóteles.

Façamos um resumo de nossa divergência. Nós nos aborrecemos, logo de início, com a sua insistência na lógica. Ele acha que o silogismo é uma descrição da maneira de raciocinar do homem, enquanto descreve apenas a maneira de o homem enfeitar o seu raciocínio para a persuasão de outra inteligência; ele supõe que o pensamento começa com premissas e procura as conclusões dessas premissas, quando na verdade o pensamento começa com conclusões hipotéticas e procura as premissas que o justifiquem - e as procura da melhor maneira com a observação de determinados acontecimentos sob condições de experimento controladas e isoladas. No entanto, como seríamos tolos a ponto de esquecer que dois mil anos apenas alteraram os pontos insignificantes da lógica de Aristóteles, que Occam, Bacon, Whewell, Mill e uma centena de outros só acharam manchas em seu sol e que a criação, por Aristóteles, dessa nova disciplina de pensamento e a sua firme criação das linhas essenciais dessa disciplina continuam entre as duradouras realizações da mente humana!

E novamente a ausência do experimento e das hipóteses fecundas que deixa a ciência natural de Aristóteles como uma massa de observações não assimiladas. A especialidade dele é a coleta e a classificação de dados; em todos os campos, ele maneja suas categorias e apresenta catálogos. Mas lado a lado com essa tendência e esse talento para a observação, há um apego platônico pela metafísica; isso o estorva em todas as ciências e o engabela, levando-o a fazer as mais absurdas pressuposições. Nisso estava, realmente, o grande defeito da mentalidade grega: ela não era

disciplinada; faltavam-lhe tradições limitantes e moderadoras; movia-se livremente em um campo inexplorado e corria a formular com demasiada facilidade teorias e conclusões. Assim, a filosofia grega ia saltando para alturas nunca mais alcançadas, enquanto a ciência grega ficava para trás, claudicando. O nosso perigo moderno é precisamente oposto; dados indutivos caem em cima de nós de todos os lados, como a lava do Vesúvio; ficamos sufocados por fatos descoordenados; nossa mente fica esmagada pelas ciências que geram e se multiplicam num caos especialista por falta de pensamento sintético e de uma filosofia unificadora. Somos, todos, meros fragmentos daquilo que um homem poderia ser.

A ética de Aristóteles é uma ramificação de sua lógica: a vida ideal é como um silogismo adequado. Ele nos dá um manual de boas-maneiras, e não um estímulo ao aperfeiçoamento. Um crítico antigo o classificou como "moderado em excesso". Um extremista poderia chamar a *Ética* de a melhor coleção de trivialidades em toda a literatura; e um anglófobo ficaria consolado com a ideia de que os ingleses, quando jovens, tinham feito uma penitência antecipada pelos pecados imperialistas de sua idade madura, já que tanto em Cambridge como em Oxford tinham sido obrigados a ler, palavra por palavra, a ética nico-aqueana. Ansiamos por misturar frescas e verdes *Leaves of Grass* com essas páginas mais secas, acrescentar a inebriante apologia do prazer dos sentidos, feita por Whitman, à exaltação de Aristóteles a uma felicidade puramente intelectual. Nós nos perguntamos se esse ideal aristotélico de imoderada moderação teve alguma coisa a ver com a virtude incolor, a rígida perfeição e as inexpressivas convenções sociais da aristocracia britânica. Matthew Arnold nos conta que, na sua época, os professores de Oxford consideravam a *Ética* infalível. Durante trezentos anos, esse livro e a *Política* formaram a mentalidade governante inglesa, talvez para grandes e nobres realizações, mas certamente para uma dura e fria eficiência. Qual teria sido o resultado se os senhores dos maiores impérios tivessem sido nutridos, em vez disso, com o santo fervor e a paixão construtiva de *A República?*

Afinal de contas, Aristóteles não era positivamente grego; ele já se estabelecera numa profissão e se formara antes de ir para Atenas; não havia, nele, nada de ateniense, nada do apressado e estimulante experimentalismo que fazia Atenas fervilhar com *élan* político e que acabou por sujeitá-la a um déspota unificador. Cumpriu com rigor demasiado a ordem délfica de evitar o excesso: está tão ansioso por cortar os extremos, que no final não sobra coisa alguma. Tem tanto medo da desordem, que se esquece de ter medo da escravidão; é tão tímido em relação à mudança incerta, que prefere uma imutabilidade certa que muito se parece com a morte. Falta-lhe aquele senso heraclitiano de fluxo que justifica que o conservador acredite que toda mudança permanente é gradativa, e justifica a crença do radical de que nenhuma imutabilidade e

permanente. Ele se esquece de que o comunismo de Platão destinava-se apenas à elite, a minoria altruísta e desprovida de ganância; e chega tortuosamente a um resultado platônico quando diz que, embora a propriedade deva ser privada, o seu uso deve ser, tanto quanto possível, comum. Não percebe (e talvez não se pudesse esperar que percebesse, naquela época) que o controle individual dos meios de produção só era estimulante e salutar quando esses meios eram tão simples que podiam ser adquiridos por qualquer homem; e que o aumento da complexidade e do custo desses meios leva a uma perigosa centralização de propriedade e poder e a uma desigualdade artificial e, por fim, dilaceradora.

Mas, afinal são críticas inteiramente insignificantes daquilo que resta do mais maravilhoso e influente sistema de pensamento já montado por uma só cabeça. Pode-se duvidar que qualquer outro pensador tenha contribuído tanto para a ilustração do mundo. Todas as eras posteriores recorreram a Aristóteles e subiram-lhe nos ombros para ver a verdade. A variada e magnífica cultura de Alexandria encontrou nele a sua inspiração científica. Seu *Organon* representou um papel central na formação da mentalidade dos bárbaros medievais, com pensamento disciplinado e consistente. As outras obras traduzidas por cristãos nestorianos para o siríaco no século V a.C., e deste para o árabe e o hebraico no século X, e depois para o latim, mais ou menos em 1225, transformaram a escolástica de seus eloquentes primórdios em Abélard na conclusão enciclopédica em Tomás de Aquino. Os cruzados trouxeram exemplares gregos mais perfeitos dos textos do filósofo; e os eruditos gregos de Constantinopla trouxeram outros tesouros aristocráticos quando, depois de 1453, fugiram dos turcos que os sitiavam. As obras de Aristóteles passaram a ser, para a filosofia europeia, o que a Bíblia era para a teologia - um texto quase infalível, com soluções para todos os problemas. Em 1215, o núncio papal em Paris proibiu os professores de lecionarem baseados em seus trabalhos; em 1231, Gregório IX nomeou uma comissão para expurgá-lo; em 1260, ele era de *rigueur* em toda escola cristã, e assembleias eclesiásticas penalizavam os desvios das opiniões de Aristóteles. Chaucer declara que um estudante seu era feliz por ter

A cabeceira de seu leito

Vinte livros encadernados em preto ou vermelho

De Aristóteles e sua filosofia;

e nos primeiros círculos do Inferno, diz Dante:

Vi, lá, o Mestre daqueles que sabem,

Em meio à família filosófica,

Por todos admirado e por todos reverenciado;

Lá vi também Platão, e Sócrates,

Mais perto dele do que os demais.

Versos como estes nos dão a ideia da honra que mil anos prestaram ao estagirita. Só quando novos instrumentos, observações acumuladas e experimentos pacientes refizeram a ciência e deram armas irresistíveis a Occam e Ramus, a Roger e a Erancis Bacon, o reinado de Aristóteles chegou ao fim. Nenhuma outra inteligência dominara por tanto tempo o intelecto da humanidade.

X. ÚLTIMOS ANOS E MORTE

Enquanto isso, a vida se tornara incontrolavelmente complicada para o nosso filósofo. De um lado, ele se indispusera com Alexandre por ter protestado contra a execução de Calístenes (sobrinho de Aristóteles), que se recusara a adorar Alexandre como um deus; e Alexandre respondera ao protesto dando a entender que estava perfeitamente dentro de sua onipotência mandar matar até mesmo filósofos. Ao mesmo tempo, Aristóteles se ocupava em defender Alexandre entre os atenienses. Ele preferia a solidariedade grega ao patriotismo municipal, e achava que a cultura e a ciência iriam florescer melhor quando terminassem os pequenos estados independentes e as disputas; e via em Alexandre o que Goethe iria ver em Napoleão - a unidade filosófica de um mundo caótico e intoleravelmente multiforme. Os atenienses, ansiando pela liberdade, resmungavam contra Aristóteles e ficaram com raiva quando Alexandre mandou erguer uma estátua do filósofo no coração da cidade hostil. Nesse torvelinho, temos uma impressão de Aristóteles inteiramente diversa da que nos foi deixada pela sua Ética: um homem não frio e desumanamente calmo, mas um lutador, executando seu trabalho titânico rodeado de inimigos. Os sucessores de Platão na Academia, a escola retórica de Isócrates, e as iradas multidões que se extasiavam com a ácida eloquência de Demóstenes faziam intrigas e clamavam pelo seu exílio ou pela sua morte.

E então, de repente (323 a.C.), Alexandre morreu. Atenas delirou de júbilo patriótico; o partido macedônio foi derrubado, e a independência ateniense proclamada. Antípatro, sucessor de Alexandre e amigo íntimo de Aristóteles, marchou sobre a cidade rebelde.

A maioria dos membros do partido macedônio fugiu. Eurímedon, um sumo sacerdote, apresentou uma acusação contra Aristóteles, de que ele ensinara que orações e sacrifícios de nada adiantavam. Aristóteles se viu fadado a ser julgado por jurados e multidões incomparavelmente mais hostis do que as que haviam assassinado Sócrates. Muito sabiamente, saiu da cidade, dizendo que não iria dar a Atenas a chance de pecar uma segunda vez contra a filosofia. Não houve covardia neste ato; uma pessoa acusada, em Atenas, tinha sempre a opção de preferir o exílio (Grote, 20). Chegando a Cálcis Aristóteles caiu doente; Diógenes Laércio nos conta que o velho filósofo, decepcionadíssimo com o fato de tudo ter se voltado contra ele, cometeu suicídio bebendo cicuta. (Grote, 22; *Zeller*, I, 37 nota.). Fosse qual fosse a causa, a sua doença lhe foi fatal; e, poucos meses depois de deixar Atenas (322 a.C.), o solitário Aristóteles morreu.

No mesmo ano, e com a mesma idade, 62 anos, Demóstenes, o maior dos inimigos de Alexandre, tomou veneno. Num espaço de doze meses, a Grécia havia perdido o seu maior governante, o seu maior orador e o seu maior filósofo. A glória que havia sido a Grécia empalideceu, agora, no raiar do sol romano; e a grandeza que se tornou Roma foi mais a pompa do poder do que a luz do pensamento. E então aquela grandeza também decaiu, aquela luzinha quase se apagou. Durante mil anos, a escuridão estendeu-se sobre a face da Europa. O mundo todo esperava a ressurreição da filosofia.

CAPÍTULO III

FRANCIS BACON

I. DE ARISTÓTELES À RENASCENÇA

QUANDO ESPARTA bloqueou e derrotou Atenas em fins do século V a.C., a supremacia política saiu das mãos da mãe da filosofia e da arte gregas, e o vigor e a independência da inteligência ateniense decaíram. Quando, em 399 a.C., Sócrates foi executado, a alma de Atenas morreu com ele, sobrevivendo apenas em seu orgulhoso discípulo, Platão. E quando Filipe da Macedônia derrotou os atenienses em Queronéia em 338 a.C. e Alexandre incendiou a grande cidade de Tebas por completo três anos depois, nem mesmo o fato de a casa de Píndaro ter sido ostensivamente poupada conseguiu encobrir a realidade de que a independência ateniense, no que se referia a governo e pensamento, estava destruída de maneira irrevogável. O domínio da filosofia grega pelo macedônio Aristóteles refletia a sujeição política da Grécia pelos povos viris e mais jovens do norte.

A morte de Alexandre (323 a.C.) acelerou esse processo de decadência. O menino-imperador, ainda que continuasse bárbaro depois de toda educação recebida de Aristóteles, havia aprendido a reverenciar a rica cultura da Grécia e sonhara em divulgar essa cultura pelo Oriente, na onda de seus exércitos vitoriosos. O desenvolvimento do comércio grego e a multiplicação dos postos de comercialização gregos por toda a Ásia Menor haviam proporcionado uma base econômica para a unificação daquela região como parte de um império helênico; e Alexandre tinha a esperança de que, a partir daqueles movimentados postos, tanto o pensamento grego como os produtos gregos fossem irradiar-se e conquistar o mundo. Mas ele subestimara a inércia e a resistência da mentalidade oriental, e a massa e a profundidade da cultura oriental. Não passava de um sonho juvenil, afinal, supor que uma civilização tão imatura e instável quanto a da Grécia pudesse ser imposta a uma civilização incomensuravelmente mais difundida e enraizada nas mais veneráveis tradições. A quantidade da Ásia mostrou-se demasiada para a qualidade da Grécia. O próprio

Alexandre, na hora de seu triunfo, foi conquistado pela alma do Oriente; casou-se (dentre várias damas) com a filha de Dario; adotou o diadema e o manto de gala persas; introduziu na Europa a ideia oriental do divino direito dos reis; e por fim assombrou uma Grécia cética ao anunciar, num magnífico estilo oriental, que ele era um deus. A Grécia caiu na gargalhada; e Alexandre bebeu até morrer.

Essa sutil infusão de uma alma asiática no corpo fatigado do senhor dos gregos foi seguida rapidamente da abundante entrada de cultos e fés orientais na Grécia, pelas mesmas linhas de comunicação que o jovem conquistador havia aberto; os diques rompidos deixaram o oceano do pensamento oriental inundar as terras baixas da ainda adolescente mente europeia. As crenças místicas e supersticiosas que haviam adquirido raízes entre os povos mais pobres de Hélade foram reforçadas e divulgadas; e o espírito oriental de apatia e resignação encontrou um solo pronto na Grécia decadente e abatida. A introdução da filosofia estoica em Atenas, pelo mercador fenício Zenon (cerca de 310 a.C.), foi apenas uma das inúmeras infiltrações orientais. Tanto o estoicismo como o epicurismo — a apática aceitação da derrota e o esforço para esquecer a derrota nos braços do prazer — eram teorias sobre como o indivíduo ainda poderia ser feliz, embora subjugado ou escravizado; precisamente como o pessimista estoicismo oriental de Schopenhauer e o desalentado epicurismo de Renan foram, no século XIX, os símbolos de uma Revolução despedaçada e uma França quebrada.

Não que essas antíteses naturais da teoria ética fossem de todo novas para a Grécia. Nós as encontramos no sombrio Heráclito e no "filósofo que ri", Demócrito; e vemos os discípulos de Sócrates dividindo-se em cínicos e cirenaicos sob a chefia de Antístenes e Aristipo e exaltando, uma escola, a apatia, e a outra, a felicidade. No entanto, mesmo naquela época tratava-se de modos quase exóticos de pensamento: a Atenas imperial não aderiu a eles. Mas quando a Grécia havia visto Queronéia em sangue e Tebas em cinzas, passou a ouvir Diógenes; e quando a glória havia partido de Atenas, ela estava no ponto para Zenon e Epicuro.(O quadro às páginas 112-113 indica aproximadamente as principais linhas da evolução filosófica na Europa e nos Estados Unidos.)

Zenon ergueu sua filosofia da *apatheia* sobre um determinismo que um estoico posterior, Crisipo, achou difícil distinguir do fatalismo oriental. Quando Zenon, que não acreditava na escravidão, estava batendo num escravo seu por causa de algum delito, o escravo alegou como atenuante que, segundo a filosofia de seu senhor, ele tinha sido destinado, por toda a eternidade, a cometer aquela falta; ao que Zenon replicou, com a calma de um sábio, que, de acordo com a mesma filosofia, ele, Zenon, tinha sido destinado a bater nele por causa dela. Assim como Schopenhauer achava inútil a

vontade individual lutar contra a vontade universal, os estoicos alegavam que a indiferença filosófica era a única atitude razoável para com uma vida na qual a luta pela existência está tão injustamente condenada a uma derrota inevitável. Se a vitória for inteiramente impossível, deve ser desdenhada. O segredo da paz não é tomar nossas realizações iguais aos nossos desejos, mas baixar nossos desejos ao nível de nossas realizações. "Se o que você possui lhe parece insuficiente", disse o estoico romano Sêneca (m. 65 d.C.), "então, mesmo que você possua o mundo, ainda irá sentir-se infeliz."

Um princípio desses bradava aos céus pelo seu oposto, e Epicuro, embora tão estoico em vida quanto Zenon, forneceu-o. Epicuro, diz Fenelon (Citado como máxima no frontispício do livro *O Jardim de Epicuro*, de Anatole France). "comprou um belo jardim, que ele mesmo cultivava. Foi lá que instalou sua escola, e ali vivia uma vida tranquila e agradável com seus discípulos, aos quais ensinava enquanto andava e trabalhava.(...) Era delicado e afável para com todos os homens... Afirmava que nada havia de mais nobre do que uma pessoa dedicar-se à filosofia". Seu ponto de partida é uma convicção de que a apatia é impossível, e que o prazer — embora não necessariamente o prazer sensual — é a única finalidade concebível, e perfeitamente legítima, da vida e da atividade. "A natureza faz com que cada organismo prefira o seu próprio bem a qualquer outro"; até mesmo o estoico sente um prazer sutil na renúncia. "Não devemos evitar os prazeres, mas selecioná-los." Epicuro, então, não é epicurista; ele exalta os prazeres do intelecto, mais do que os dos sentidos; previne contra os prazeres que excitem e disturbem a alma, à qual, ao contrário, deveriam acalmar e tranquilizar. No fim, propõe que se procure não o prazer no seu sentido usual, mas a ataraxia — tranquilidade, equanimidade, a paz do espírito; todos os quais oscilam à beira da "apatia" de Zenon.

Os romanos, quando foram saquear Heléia em 146 a.C., encontraram essas escolas rivais dividindo o campo filosófico; e, sem terem tempo nem sutileza para especulações, levaram de volta para Roma essas filosofias, juntamente com outros produtos do seu saque. Os grandes organizadores, tanto quanto os escravos inevitáveis, tendem a estados de espírito estoicos: é dificil ser senhor ou servo se a pessoa for sensível. Por isso, a filosofia que Roma adotava era, em sua maioria, da escola de Zenon, seja em Marco Aurélio, o imperador, ou em Epíteto, o escravo; e até Lucrécio difundia estoicamente o epicurismo (como o inglês de Heine, divertindo-se melancolicamente), e concluiu sua vigorosa pregação do prazer cometendo suicídio. Sua nobre epopeia, Sobre a Natureza das Coisas (O professor Shotwell [*Introduction to the History of History*] a classifica de "o mais maravilhoso desempenho em toda a literatura antiga"), acompanha Epicuro em condenar o prazer ao elogiá-lo sem

entusiasmo. Quase contemporâneo de César e Pompéia, ele viveu em meio a torvelinhos e alarmes; sua pena nervosa está eternamente compondo orações à tranquilidade e à paz. Nós o imaginamos como uma alma tímida cuja juventude havia sido obscurecida por temores religiosos; porque ele nunca se cansa de dizer a seus leitores que não existe inferno, exceto aqui, e que não existem deuses, exceto deuses cavalheirescos, que vivem em um jardim de Epicuro nas nuvens e nunca se intrometem nos negócios dos homens. Ao crescente culto do céu e do inferno entre o povo de Roma, ele opõe um materialismo implacável. Alma e mente desenvolvem-se com o corpo, crescem com o seu crescimento, sofrem com seus sofrimentos, e morrem com a sua morte. Nada existe a não ser átomos, espaço e lei, e a lei das leis é a da evolução e da dissolução em toda parte

Coisa alguma perdura, mas todas as coisas fluem.

Fragmento se agarra a fragmento; as coisas crescem assim,

Até que ficamos conhecendo-as e lhes damos nomes. Aos poucos

Elas se dissolvem e já não são mais as coisas que conhecemos.

Englobados por átomos, caindo devagar ou depressa,

Vejo os sóis, vejo os sistemas erguerem

Suas formas; e até os sistemas e seus sóis

Irão voltar lentamente à eterna deriva.

Tu também, ó Terra — teus impérios, terras e mares —

A menor, com tuas estrelas, de todas as galáxias,

Englobada da deriva como aquelas, como aquelas também tu

Irás. Estás indo, a cada hora, como aquelas.

Nada perdura. Teus mares, em suave neblina,

Desaparecem; aquelas areias lunares abandonam seu lugar,

E onde estão, outros mares irão, por sua vez,

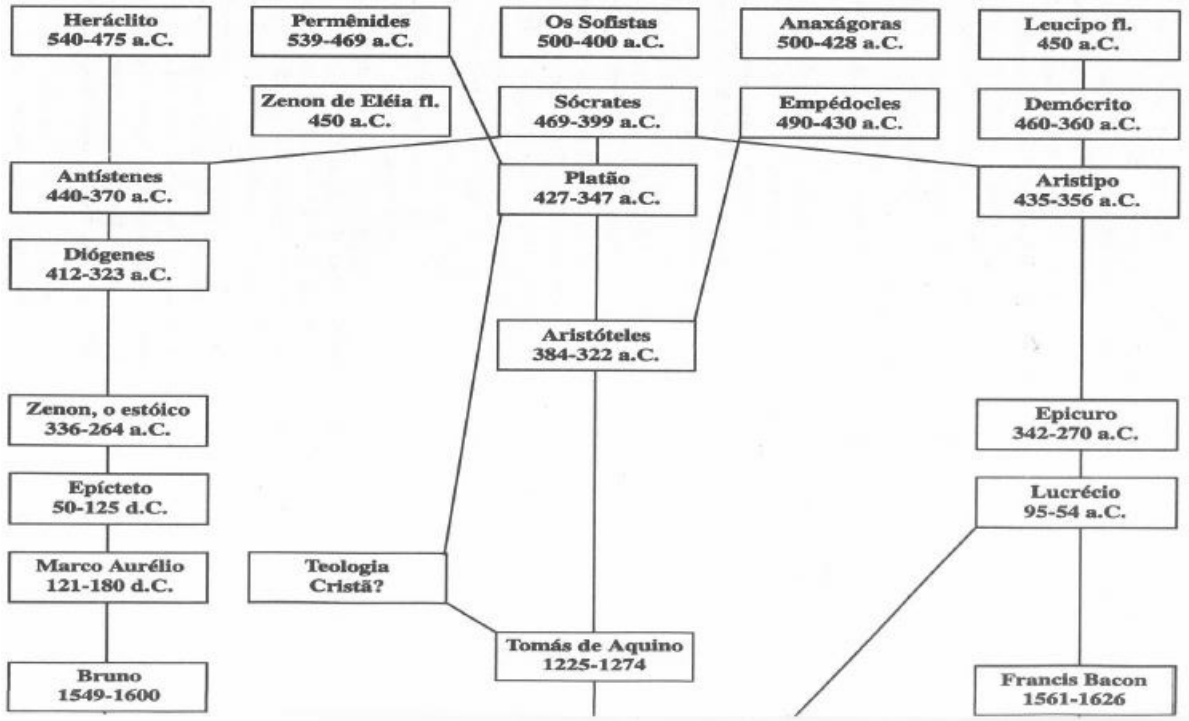
Cortar com suas alvas foices outras baías (Paráfrase escrita por *Mallock: Lucretius on Life and Death,* pp. 15-16).

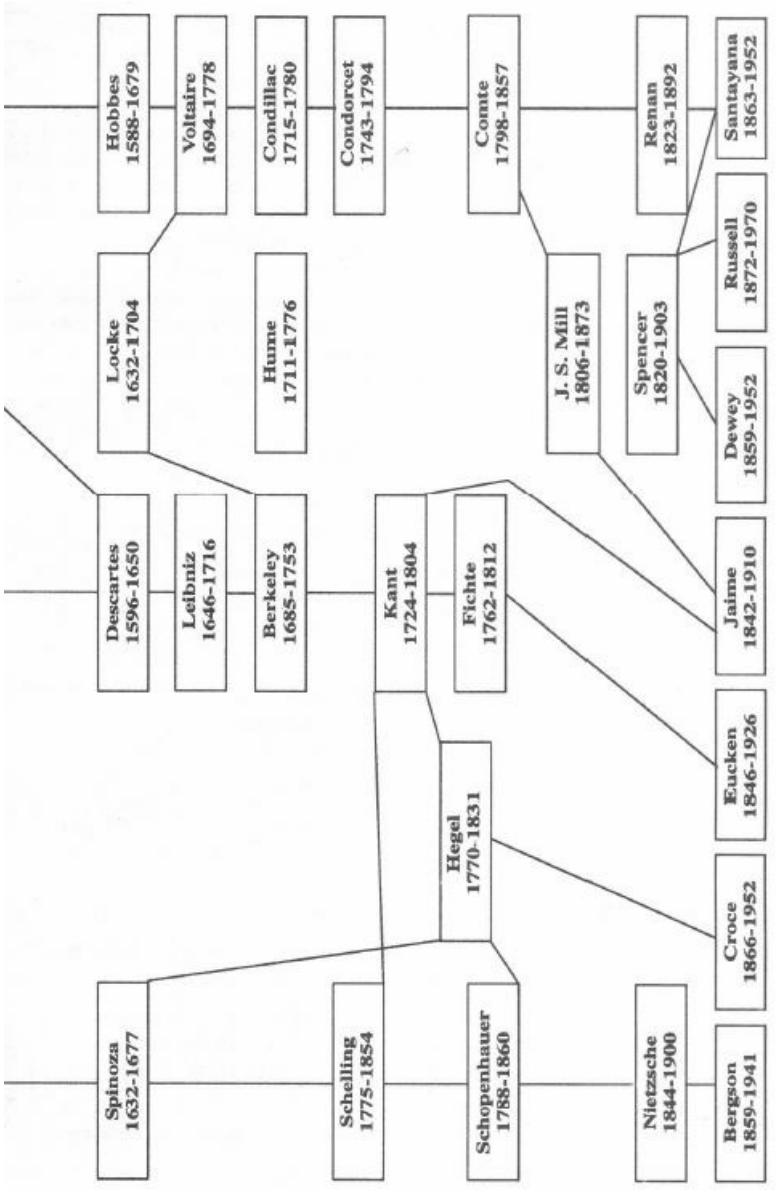
À evolução e à dissolução astronômicas, acrescentem a origem e a eliminação das espécies.

Muitos monstros também a Terra de antigamente tentou produzir, coisas de estranhas caras e membros; (...) alguns sem pés, alguns sem mãos, outros sem bocas, outros mais sem olhos. (...)

Mais e mais monstros (...) desse tipo a Terra tentou produzir, mas em vão; porque a natureza proibiu o aumento do número deles, eles não podiam alcançar a cobiçada flor da idade, nem procurar comida, nem ser unidos em casamento; (...) e muitas raças de coisas vivas devem ter se extinguido, ficado impossibilitadas de procriar e continuar a linhagem. Porque no caso de todas as coisas que vós vedes respirando o sopro da vida, a astúcia, a coragem ou a velocidade vêm desde o início protegendo e preservando cada raça. (...) Aqueles aos quais a natureza não concedeu nenhuma dessas qualidades ficavam expostos para servirem de vítima e presa de outros, até que a natureza extinguisse a sua espécie (V., 830 s., tradução de Munro).

QUADRO DE AFILIAÇÕES FILOSÓFICAS





Também as nações, como os indivíduos, crescem lentamente e, com toda certeza, morrem: "algumas nações prosperam, outras decaem, e em pouco tempo as raças das coisas vivas são alteradas e, como corredores, passam adiante a lâmpada da vida". Diante da guerra e da morte inevitável, não há sabedoria a não ser na ataraxia — "encarar todas as coisas com serenidade de espírito". Aqui, evidentemente, toda a velha alegria pagã de viver desapareceu, e um espírito quase exótico toca uma lira quebrada. A história, que nada é a não ser humorista, nunca foi tão brincalhona como quando deu a esse abstêmio e épico pessimista o nome de epicurista.

E se for este o espírito do adepto de Epicuro, imaginem o inebriante otimismo de estoicos declarados como Aurélio ou Epíteto. Nada, em toda a literatura, é tão deprimente quanto as *Dissertações* do escravo, a menos que se trate das *Meditações* do

imperador. “Não procure fazer com que as coisas aconteçam segundo a sua preferência, mas prefira que elas aconteçam como têm de acontecer, e assim viverá com prosperidade" (*Enquirídio e Dissertações de Epicteto*. ed. Rolleston; p. 81). Não há dúvida de que é possível assim, ditar o futuro e fingir que dominamos o universo. Segundo consta o senhor de Epíteto, que o tratava com uma crueldade inalterável, certo dia decidiu torcer-lhe a perna para passar o tempo. "Se continuar", disse Epíteto com calma, "vai quebrar a minha perna." O senhor continuou, e a perna se quebrou. "Eu não lhe disse", observou Epíteto mansamente, "que o senhor iria quebrar minha perna?" (*Ibid.,* XXXVI). No entanto, há uma certa nobilidade mística nessa filosofia, como na tranquila coragem de um pacifista dostoievskiano. "Nunca diga, de qualquer modo, 'perdi isso assim, assim'; e sim, 'eu restituí tal coisa'. Tua filha morreu? Foi restituída. Tua mulher morreu? Foi restituída. Perdeste os teus bens? Também não foram restituídos?" (*Ibid.,* 86). Em trechos assim, sentimos a proximidade do cristianismo e seus intrépidos mártires; de fato, não eram a ética cristã da abnegação, o ideal político cristão de uma fraternidade quase comunista do homem, e a escatologia cristã da conflagração final do mundo inteiro, fragmentos da doutrina estoica flutuando na corrente do pensamento? Em Epíteto, a alma greco-romana perdeu o seu paganismo e está pronta para uma nova fé. Seu livro teve a distinção de ser adotado como manual religioso pela primitiva Igreja Cristã. Dessas Dissertações e das Meditações de Aurélio há apenas um passo para A Imitação de Cristo.

Enquanto isso, o ambiente histórico derretia-se para formar cenas mais novas. Há um notável trecho em Lucrécio (II, 1.170. Essa mais velha é, também, a mais recente teoria do declínio de Roma; cf. Simkhovitch: *Toward the Understanding of Jesus*; Nova York, 1921) que descreve a decadência da agricultura no Estado romano e a atribui à exaustão do solo. Seja qual for a causa, a riqueza de Roma transformou-se em pobreza, a organização em desintegração, o poder e o orgulho em decadência e apatia. Cidades voltaram a fundir-se com o interior sem distinção; as estradas ficaram sem manutenção e já não ecoavam a agitação do comércio; as pequenas famílias dos romanos de instrução eram ultrapassadas, em número, pelos vigorosos alemães sem instrução que cruzavam, ano após ano, a fronteira; a cultura pagã cedeu aos cultos orientais; e, quase que imperceptivelmente, o império se transformou em papado.

A Igreja, apoiada nos primeiros séculos pelos imperadores cujos poderes ela absorveu aos poucos, teve um aumento rápido no número de adeptos, na riqueza e no raio de influência. No século XIII, já possuía um terço do solo da Europa, (Robinson e Beard: *Outlines of European History;* Boston, 1914, I, 443) e seus cofres estavam inchados com donativos de ricos e pobres. Durante mil anos, ela uniu, com a magia de uma crença invariável, a maior parte dos povos de um continente; nunca houve, antes ou

depois, uma organização tão difundida e tão pacífica. Mas essa unidade exigia, como pensava a Igreja, uma fé comum exaltada por sanções sobrenaturais acima das mudanças e das corrosões do tempo; portanto, o dogma, definitivo e definido, foi colocado como uma concha sobre a mentalidade adolescente da Europa medieval. Era dentro dessa concha que a filosofia escolástica se deslocava acanhadamente entre fé e razão e vice-versa, num desconcertante circuito de pressupostos não criticados e conclusões pré-ordenadas. No século XIII, toda a cristandade ficou assustada e estimulada por traduções árabes e judaicas de Aristóteles; mas o poder da Igreja ainda era suficiente para garantir, através de Tomás de Aquino e outros, a transformação de Aristóteles em um teólogo medieval. O resultado foi a sutileza, mas não a sabedoria. "A inteligência e a mentalidade do homem", como disse Bacon, "se trabalharem com a matéria, trabalham segundo a substância desta e por ela ficarão limitados; mas se trabalharem consigo mesmo, serão intermináveis e produzirão realmente teias de saber, admiráveis pela delicadeza do fio e do trabalho, mas sem substância ou proveito." Mais cedo ou mais tarde, o intelecto da Europa iria irromper de dentro dessa concha.

Depois de mil anos de cultivo, o solo voltou a florescer; os bens se multiplicaram, criando excedentes que levaram ao comércio; e o comércio em suas encruzilhadas voltou a construir grandes cidades nas quais os homens podiam cooperar para estimular a cultura e reconstruir a civilização. As Cruzadas abriram os caminhos para o Oriente e permitiram a entrada de uma torrente de artigos de luxo e heresias que condenaram à morte o ascetismo e o dogma. O papel, agora, chegava barato do Egito, substituindo o caro pergaminho que tornara o saber um monopólio dos sacerdotes; a imprensa, que durante muito tempo esperara por um meio barato, estourou como um explosivo libertado e espalhou sua influência destruidora e esclarecedora por toda parte. Bravos navegantes, armados agora de bússolas, aventuraram-se na imensidão dos mares e conquistaram a ignorância do homem a respeito da Terra; observadores pacientes, armados de telescópios, aventuraram-se para além dos confins do dogma e conquistaram a ignorância do homem quanto ao céu. Aqui e ali, em universidades, mosteiros e retiros escondidos, homens deixaram de disputar e começaram a investigar; por via indireta, graças aos esforços no sentido de transformar metais inferiores em ouro, a alquimia foi transformada em química; da astrologia, os homens foram tateando com tímida ousadia para a astronomia; e das fábulas dos animais que falavam veio a ciência da zoologia. O despertar começou com Roger Bacon (m. 1294); aumentou com o ilimitado Leonardo (1452-1519); alcançou sua plenitude na astronomia de Copérnico (1473-1543) e Galileu (1564-1642), nas pesquisas de Gilbert (1544-1603) sobre magnetismo e eletricidade, de Vesálio (1514-1564) em anatomia, e de Harvey (1578-1657) sobre a circulação do sangue. A medida que aumentava o conhecimento, diminuía o medo; os homens pensavam menos em adorar o desconhecido, e mais em dominá-lo. Todo espírito vital foi estimulado por uma nova confiança; barreiras foram derrubadas;

não havia limites, agora, para o que o homem poderia fazer. "O fato de pequenos navios, como os corpos celestes, navegarem à volta do mundo inteiro, é a felicidade da nossa era. Esta época pode usar, com toda justiça, *plus ultra*" (mais além) "onde os antigos usavam *non plus ultra*" (Bacon: *O Progresso da Ciência*; livro 11, cap. 10. Um lema medieval mostrava um navio voltando de Gibraltar para o Mediterrâneo, com a inscrição *Non plus ultra* [não avance mais]). Foi uma era de realizações, esperança e vigor; de novos começos e empreendimentos em todos os campos; uma era que esperava por uma voz, uma alma sintética para resumir o seu espírito e decidir. Foi Francis Bacon, "a mais poderosa inteligência dos tempos modernos". (E. J. Payne em *The Cambridge Modem History*, l, 65.) que tocou a sineta que reuniu as inteligências" e anunciou que a Europa havia atingido a maioridade.

II. A CARREIRA POLÍTICA DE FRANCIS BACON

Bacon nasceu no dia 22 de janeiro de 1561 na York House, Londres, residência de seu pai sir Nicholas Bacon, que nos primeiros vinte anos do reinado de Elizabeth tinha sido o Guardião do Sinete. "A fama do pai", diz Macaulay, "foi ofuscada pela do filho. Mas sir Nicholas não era um homem comum." (*Ensaios* Nova York, 1860; III, 342). É o que se poderia desconfiar que fosse; pois o gênio é um ápice, para o qual uma família se forma através do talento, e através do talento nos descendentes do gênio, volta a decair em direção à mediocridade do homem. A mãe de Bacon foi lady Anne Cooke, cunhada de sir William Cecil, lorde Burghley, que foi tesoureiro-mor de Elizabeth e um dos homens mais poderosos da Inglaterra. O pai dela tinha sido o tutor-chefe do rei Eduardo VI; ela mesma era linguista e teóloga, e não tinha dificuldade em se corresponder em grego com bispos. Tornou-se instrutora do filho e não poupou esforços para que ele tivesse instrução.

Mas a verdadeira guardiã da grandeza de Bacon foi a Inglaterra elizabetana, a maior era da mais poderosa das nações modernas. A descoberta da América havia desviado o comércio do Mediterrâneo para o Atlântico, havia elevado as nações atlânticas — Espanha, França, Holanda e Inglaterra — àquela supremacia comercial e financeira que tinha sido da Itália quando metade da Europa a tornara o seu porto de entrada e saída no intercâmbio com o Oriente; e com essa mudança, a Renascença havia passado de Florença, Roma, Milão e Veneza para Madri, Paris, Amsterdã e Londres. Depois da destruição do poderio naval espanhol em 1588, o comércio da Inglaterra espalhou-se por todos os mares, suas cidades fervilhavam com a indústria nacional, seus marinheiros circunavegavam o globo e seus capitães conquistaram a América. Sua literatura floresceu na poesia de Spencer e na prosa de Sidney; seus palcos vibravam

com os dramas de Shakespeare, Marlowe, Ben Jonson e uma centena de penas vigorosas. Nenhum homem poderia deixar de florescer numa época e num país desses, se tivesse nele alguma semente.

Com a idade de doze anos, Bacon foi enviado ao Trinity College, em Cambridge. Ficou ali durante três anos e deixou o colégio com sérias restrições aos seus textos e métodos, uma inveterada hostilidade ao culto de Aristóteles, e uma decisão de colocar a filosofia num caminho mais fértil, transformá-la de disputa escolástica em iluminação e aumento do bem humano. Embora ainda um rapaz de dezesseis anos, ofereceram-lhe uma nomeação para o quadro de funcionários do embaixador inglês na França; e depois de uma análise cuidadosa dos prós e contras, ele aceitou. No proêmio a The Interpretation of Nature, ele abordou essa fatídica decisão que o levou da filosofia para a política. E uma passagem indispensável.

Considerando que eu acreditava ter nascido para servir à Humanidade e reconhecia que o cuidado do bem comum estava entre os deveres a que o público tem direito, aberto a todos, tal como as águas e o ar, perguntei a mim mesmo o que poderia ser mais vantajoso para a Humanidade e quais as tarefas para as quais eu parecia ter sido talhado pela natureza. Mas quando procurei, não encontrei trabalho mais meritório do que a descoberta e o desenvolvimento das artes e das invenções que tendam a civilizar a vida do homem. (...) Acima de tudo, se qualquer homem pudesse conseguir não apenas trazer à luz uma determinada invenção, por mais útil que fosse, mas acender uma luminária que, ao erguer-se pela primeira vez, pudesse lançar uma certa luz sobre os atuais limites e fronteiras das descobertas humanas e que, mais tarde, ao subir ainda mais alto, revelasse com toda clareza todos os recantos da escuridão, parecia-me que um descobridor desses mereceria ser chamado de verdadeiro Ampliador do Reino do Homem sobre o universo, o Paladino da liberdade humana, e o Exterminador das necessidades que agora mantêm o homem em cativeiro. Além do mais, descobri em minha própria natureza uma adaptação especial para a contemplação da verdade. Porque eu possuía uma inteligência versátil bastante para aquele mais importante dos objetivos, refiro-me ao reconhecimento de similitudes — e, ao mesmo tempo, suficientemente firme e concentrada para a observação de sutis gradações de diferença. Eu tinha paixão pela pesquisa, o poder de manter, com paciência, o julgamento em suspensão, de meditar com prazer, de concordar com cautela, de corrigir prontamente falsas impressões, e de ordenar meus pensamentos com escrupuloso cuidado. Não tinha anseios pela novidade, nem uma cega admiração pela antigüidade. Detestava por completo todo tipo de impostura. Por todas essas razões, eu achava que minha natureza e minha disposição tinham, por assim dizer, uma espécie de afinidade e ligação com a verdade.

Mas o meu nascimento, minha criação e educação haviam todos apontado, não para a filosofia, e sim para a política: eu tinha sido, por assim dizer, embebido na política desde a infância. E como não é raro acontecer com os jovens, às vezes tinha a mente abalada por opiniões. Também pensava que meu dever para com o meu país me fazia exigências especiais, que não podiam ser reclamadas por outros deveres da vida. Por último, tive a esperança de que, se ocupasse um cargo honroso no Estado, poderia assegurar os auxílios e o apoio para ajudar minha obra, com vistas à realização da tarefa que me foi destinada. Por esses motivos, dediquei-me à política (Tradução inglesa de autoria de Abbott: *Francis Bacon,* 1885; p. 37). Sir Nicholas Bacon morreu repentinamente em 1579. Pretendera doar uma propriedade a Francis, (Nichol: *Francis Bacon*; Edimburgo, 1907; I 37.) mas a morte burlara seus planos, e o jovem diplomata, chamado apressadamente a Londres, viu-se, aos dezoito anos de idade, sem pai e sem tostão. Ele se acostumara à maioria dos luxos da época, e achou difícil reconciliar-se, agora, com uma forçada simplicidade de vida. Dedicou-se à advocacia, enquanto importunava os parentes influentes no sentido de colocá-lo em um cargo político que o libertasse das preocupações econômicas. Suas cartas quase suplicantes tiveram pouco resultado, considerando-se a graça e o vigor do estilo da redação e a comprovada capacidade do autor. Talvez tenha sido porque Bacon não subestimasse essa capacidade e considerasse o cargo como direito seu, que Burghley não deu resposta desejada; e talvez, também, aquelas cartas protestassem em demasia a lealdade passada, presente e futura do autor ao ilustre lorde: na política, como no amor, não dá certo a pessoa entregar-se por inteiro; há que dar-se o tempo todo, mas em nenhum momento tudo. A gratidão é alimentada pela expectativa.

Com o tempo, Bacon subiu sem ser puxado por quem estava por cima; cada degrau, porém, custou-lhe muitos anos. Em 1583, ele foi eleito para o Parlamento por Taunton; e seus eleitores gostavam tanto dele, que o reconduziram à sua cadeira numa eleição atrás da outra. Ele tinha uma eloquência lapidar e vívida em debate, e era um orador sem oratória. "Nenhum homem", disse Ben Jonson, "falou mais clara, resumida e seriamente, ou tinha menos vacuidade, menos inutilidade no que dizia. Nenhum trecho de sua fala deixava de refletir seus encantos. Seus ouvintes não podiam tossir ou desviar o olhar sem perderem alguma coisa. Ele dominava quando falava. (...) Nenhum homem teve mais em seu poder as emoções da platéia. O receio de todo homem que o ouvia era de que ele parasse de falar." (Nichol: *Francis Bacon;* Edimburgo, 1907; I 37) Invejável orador!

Um amigo poderoso foi generoso para com ele - aquele belo conde de Essex a quem Elizabeth amou em vão e, assim, aprendeu a odiar. Em 1595, Essex, a fim de compensar o fato de não ter conseguido um cargo político para Bacon, presenteou-o com uma bela propriedade em Twickenham. Foi um magnífico presente, que, pelo que se poderia presumir, iria unir Bacon a Essex para o resto da vida; mas não uniu. Poucos anos depois, Essex organizou uma conspiração para aprisionar Elizabeth e escolher o seu sucessor ao trono. Bacon escreveu uma carta atrás da outra ao seu benfeitor, protestando contra essa traição; e quando Essex iasistiu, Bacon o preveniu de que colocaria a lealdade à sua rainha acima mesmo da gratidão ao amigo. Essex fez a sua tentativa, fracassou e foi preso. Bacon intercedeu junto à rainha em seu favor com tanta insistência, que ela acabou por lhe pedir que "falasse sobre qualquer outro assunto". Quando Essex, temporariamente libertado, reuniu forças armadas à sua volta, marchou sobre Londres e tentou incitar a população a revoltar-se, Bacon se voltou contra ele, irritado. Naquele ínterim, Bacon havia recebido um cargo na promotoria do reino; e quando Essex, novamente preso, foi julgado por traição, Bacon teve participação ativa na acusação do homem que tinha sido seu amigo incondicional (Centenas de volumes foram escritos sobre esse aspecto da carreira de Bacon. O ataque a Bacon, como sendo "o mais sábio e o mais vil da Humanidade" [assim o chamou Pope], será encontrado no ensaio de Macaulay, e mais circunstanciadamente em *Francis Bacon*, de Abbott; os dois aplicariam a ele suas próprias palavras: "A sabedoria para o interesse pessoal é a sabedoria dos ratos, que não deixarão de sair de uma casa, de algum modo, antes que ela caia" [Ensaio "Da Sabedoria do Interesse Pessoal"]. A defesa de Bacon é apresentada em *Life and Times of Francis Bacon*, de Spedding, e no *Evenings with a Reviewer* [uma resposta detalhada a Macaulay], do mesmo autor, *In medio veritas*).

Essex foi considerado culpado e executado. A participação de Bacon no julgamento fez com que durante algum tempo ele se tornasse impopular; e dessa época em diante, ele viveu em meio a inimigos que esperavam uma oportunidade para destruí-lo. Sua insaciável ambição não o deixava descansar; estava sempre insatisfeito e sempre gastava aquilo que ainda levaria mais ou menos um ano para ganhar. Era pródigo nos seus gastos; a exibição fazia, para ele, parte da política. Quando, aos 45 anos de idade, se casou, a pomposa e dispendiosa cerimônia fez um grande rombo no dote que havia constituído uma das atrações da moça. Em 1598, foi preso por causa de dívidas. Apesar de tudo, continuou a gastar por antecipação. Suas várias habilidades e seus conhecimentos quase ilimitados o tornavam um membro valioso de todos os comitês importantes; aos poucos, cargos mais elevados se abriram para ele: em 1606, foi nomeado assistente do procurador-geral; em 1613, tornou-se procurador-geral; em 1618, com a idade de 57 anos, chegou finalmente à presidência da Câmara dos Pares.

III. OS ENSAIOS

(O autor achou melhor, nesta seção, não tentar de forma alguma concentrar mais o já compacto pensamento de Bacon, e preferiu expor a sabedoria do filósofo no seu próprio inglês incomparável, em vez de ocupar provavelmente mais espaço para dizer as mesmas coisas com menos clareza, beleza e força)

Sua ascensão parecia tornar realidade os sonhos de Platão de um rei-filósofo. Porque, passo a passo com a sua subida para o poder político, Bacon estivera escalando os píncaros da filosofia. É quase inacreditável que o imenso saber e as realizações literárias desse homem fossem apenas os incidentes e as digressões de uma turbulenta carreira política. Era seu lema que se vivia melhor na vida oculta — *bene vixit qui bene latuit*. Não conseguia chegar a uma conclusão sobre se gostava mais da vida contemplativa ou da ativa. Sua esperança era de ser filósofo e estadista, também, como Sêneca; embora desconfiasse de que essa dupla direção de sua vida fosse encurtar o seu alcance e reduzir suas realizações. "É difícil dizer", escreve ele, (*Valerius termimis,* ad fin.) e "se a mistura de contemplações com uma vida ativa ou o retiro inteiramente dedicado a contemplações é o que mais incapacita ou prejudica a mente." Achava que os estudos não podiam ser um fim ou a sabedoria por si sós, e que o conhecimento não aplicado em ação era uma pálida vaidade acadêmica. "Dedicar-se em demasia aos estudos é indolência; usá-los em demasia como ornamento é afetação; fazer julgamentos seguindo inteiramente suas regras é o capricho de um *scholar*. (...) Os homens astutos condenam os estudos, os homens simples os admiram, e os homens sábios se utilizam deles; porque eles não ensinam como usá-los; mas isso é uma sabedoria sem eles, e acima deles, obtida graças à observação." (Dos Estudos.). Eis uma nova nota, que marca o fim da escolástica — isto é, o divórcio entre o conhecimento e o uso e a observação — e coloca aquela ênfase na experiência e nos resultados que distingue a filosofia inglesa, e culmina no pragmatismo. Não que Bacon tivesse, por um instante, deixado de amar os livros e a meditação; em palavras que lembram Sócrates, ele escreve: "sem filosofia, não quero viver"; (Dedicatória de *Wisdom of the Ancients*.) e descreve a si mesmo como, afinal de contas, "um homem naturalmente mais propenso à literatura do que a qualquer outra coisa, e levado por algum destino, contra a inclinação de seu gênio" (isto é, caráter), "à vida ativa" (*De Aug.,* VIII, 3). Quase que a sua primeira publicação recebeu o título de *O Elogio do Conhecimento (1592);* o entusiasmo do trabalho pela filosofia nos obriga a uma citação:

Meu elogio será dedicado à própria mente. A mente é o homem, e o conhecimento é a mente; um homem é apenas aquilo que ele sabe. (...) Não são os prazeres das afeições

maiores do que os prazeres dos sentidos, e não são os prazeres do intelecto maiores do que os prazeres das afeições? Não se trata, apenas, de um verdadeiro e natural prazer do qual não há saciedade? Não é só esse conhecimento que livra a mente de todas as perturbações? Quantas coisas existem que imaginamos não existirem? Quantas coisas estimamos e valorizamos mais do que são? Essas vãs imaginações, essas avaliações desproporcionadas, são as nuvens do erro que se transformam nas tempestades das perturbações. Existirá, então, felicidade igual à possibilidade da mente do homem elevar-se acima da confusão das coisas de onde ele possa ter uma atenção especial para com a ordem da natureza e o erro dos homens? Existirá apenas uma ideia de deleite, e não de descoberta? De contentamento e não de benefício? Será que não devemos perceber tanto a riqueza do armazém da natureza quanto a beleza de sua loja? Será estéril a verdade? Não poderemos, através dela, produzir efeitos dignos e dotar a vida do homem com uma infinidade de coisas úteis?

Sua mais bela produção literária, os *Ensaios* (1597-1623), mostram-no ainda indeciso entre dois amores, a política e a filosofia. No *Ensaio sobre a Honra e a Reputação*, ele dá todos os graus de honra a realizações políticas e militares, nenhum a literárias e filosóficas. Mas no ensaio Da Verdade, ele escreve: "A indagação da verdade, que é namorá-la ou cortejá-la; o conhecimento da verdade, que é o elogio a ela; e a crença na verdade, que é gozá-la, são o bem soberano das naturezas humanas." Nos livros, "conversamos com os sábios, como na ação conversamos com tolos". Isto é, se soubermos escolher os nossos livros. "Certos livros são para serem provados", diz um famoso trecho, "outros para serem engolidos, e alguns poucos para serem mastigados e digeridos"; todos esses grupos formam, sem dúvida, uma porção infinitesimal dos oceanos e cataratas de tinta nos quais o mundo é diariamente banhado, envenenado e afogado.

Não há dúvida de que os *Ensaios* devem ser incluídos entre os poucos livros que merecem ser mastigados e digeridos. Raramente se encontrará uma refeição tão substanciosa, tão admiravelmente preparada e temperada, em um prato tão pequeno. Bacon abomina os recheios e detesta desperdiçar uma palavra; ele nos oferece uma infinita riqueza numa pequena frase; cada um desses ensaios fornece, em uma ou duas páginas, a destilada sutileza de uma mente de mestre sobre um importante aspecto da vida. É difícil dizer o que é mais excelente, se a matéria ou o estilo; porque ali se acha uma linguagem de tão alta qualidade na prosa quanto é a de Shakespeare em verso. E um estilo como o do vigoroso Tácito, compacto mas refinado; e na verdade uma parte de sua concisão se deve a uma habilidosa adaptação do idioma e do frasear latinos. Mas a sua riqueza no que se refere a metáforas é caracteristicamente elizabetana e reflete a exuberância da Renascença; nenhum homem, na literatura inglesa, é tão fértil em

comparações significativas e substanciosas. A excessiva sucessão dessas comparações constitui o único defeito do estilo de Bacon: as intermináveis metáforas, alegorias e alusões caem como chicotes sobre os nossos nervos e acabam por nos exaurir. Os Ensaios são como um alimento rico e pesado, que não pode ser digerido em grandes quantidades de uma só vez; mas tomados quatro ou cinco de cada vez, constituem o melhor alimento intelectual em inglês (A preferência do autor é pelos Ensaios n.° 2, 7, 8, 11, 12, 16, 18, 20, 27, 29, 38, 39, 42, 46, 48, 50, 52 e 54).

O que iremos extrair dessa sabedoria extratada? Talvez o melhor ponto de partida e o mais interessante desvio do que era moda na filosofia medieval seja a franca aceitação, por parte de Bacon, da ética epicurista. "A progressão filosófica que diz 'Não use aquilo que possa não desejar, não deseje aquilo que possa não temer' parece uma indicação de uma mente fraca, tímida e assustadiça. E de fato, a maioria das doutrinas dos filósofos parece ser demasiado desconfiada e ter mais cuidados com a Humanidade do que a natureza das coisas requer. Assim, elas aumentam os temores da morte com os remédios que apresentam contra ela; porque enquanto fazem da vida do homem pouco mais do que uma preparação e uma disciplina para a morte, é impossível o inimigo não parecer terrível quando é interminável a defesa a ser feita contra ele." (*Prog. da C.,* VII, 2. Certos trechos deste livro são apresentados aqui, para evitar uma repetição de assuntos ao comentar cada obra.). Nada poderia ser mais prejudicial à saúde do que a estoica repressão do desejo; de que adianta prolongar uma vida que a apatia transformou em morte prematura? Além disso, trata-se de uma filosofia impossível; porque o instinto irá rebelar-se. "A natureza está, muitas vezes, oculta; às vezes, dominada; raramente extinta. A força torna a natureza mais violenta em sua reação; a doutrina e o discurso tornam a natureza menos importuna; mas só o costume altera ou modera a natureza. (...) Mas que nenhum homem confie demais na sua vitória sobre a natureza, pois esta ficará soterrada durante longo tempo e, no entanto, irá reviver dependendo da ocasião ou da tentação. Como aconteceu com a donzela de Esopo, transformada de gata em mulher, que ficou sentada muito recatadamente a um extremo da mesa, até que um rato passou correndo à sua frente. Portanto, que se evite a ocasião de uma vez por todas ou que se a experimente muitas vezes, a fim de que a alteração que produza não seja significativa." ("Da Natureza nos Homens."). De fato, Bacon acha que o corpo deve ficar habituado tanto com os excessos quanto com as restrições; caso contrário, um simples momento de liberação poderá arruiná-lo. (Assim, a pessoa acostumada com os alimentos mais puros e de mais fácil digestão fica facilmente perturbada quando o esquecimento ou a necessidade a afasta da perfeição.) Não obstante, "variedade de prazeres em vez de excesso"; porque "a força da natureza na juventude tolera muitos excessos que são cobrados ao homem até o fim da vida"; ("Do Sistema de Saúde."); "a maturidade do homem paga o preço de sua juventude. Uma excelente estrada para a saúde é um jardim; Bacon concorda com o autor de Genesis,

que diz que, "primeiro, o Todo-Poderoso plantou um jardim"; e com Voltaire, de que devemos cultivar nossos quintais.

A filosofia moral dos Ensaios sabe mais a Maquiavel do que ao cristianismo ao qual Bacon tantas homenagens astutas prestou. "Somos devedores de Maquiavel, escritores desse tipo, que com franqueza e sem disfarces declaram aquilo que os homens realmente fazem, e não o que deveriam fazer; porque é impossível unir a sabedoria da serpente e a inocência da pomba, sem um conhecimento prévio da natureza do mal; porque, sem isso, a virtude fica exposta e desprotegida." (*Prog. da* C., XII, 2). Os italianos têm um provérbio indelicado: *Tanto buono che val niente* — tão bom, que de nada vale. ("Da Bondade.") Bacon harmoniza sua pregação com a sua prática e aconselha uma criteriosa mistura de dissimulação com honestidade, como uma liga que tornará o metal mais puro, embora mais macio, capaz de uma vida mais longa. Ele deseja uma carreira plena e variada, travando conhecimento com tudo aquilo que possa alargar, aprofundar, fortalecer ou aguçar a mente. Não admira a vida meramente contemplativa; tal como Goethe, ele despreza o conhecimento que não leva à ação: "os homens deveriam saber que, no teatro da vida humana, só os deuses e os anjos devem ser espectadores." *(Prog. da C.*, VII, 1.).

Sua religião é patrioticamente igual à do rei. Embora fosse mais de uma vez acusado de ateísmo, e toda a tendência de sua filosofia seja secular e racionalista, ele apresenta um eloquente e aparentemente sincero repúdio à descrença. "Prefiro acreditar em todas as fábulas da Lenda e no Talmude e no Alcorão, do que em que essa estrutura universal não tenha uma mente. (...) Um pouco de filosofia leva a mente do homem para o ateísmo; mas a profundidade em filosofia conduz a mente dos homens à religião. Porque enquanto a mente do homem considera segundas causas esparsas, poderá às vezes parar nelas e avançar mais; mas quando contempla a corrente dessas causas, confederadas e vinculadas umas às outras, deve precisar alçar-se em busca da Providência e da Divindade." ("Do Ateísmo."). A indiferença religiosa é devida a uma multiplicidade de facções. "As causas do ateísmo são as divisões na religião, se forem muitas; pois qualquer divisão aumenta o zelo de ambos os lados; muitas divisões, porém, provocam o ateísmo. (...) E por último, as épocas de erudição, em especial com paz e prosperidade; porque perturbações e adversidades levam a mente dos homens a se voltar mais para a religião." (*Ibid*.).

Mas o valor de Bacon se encontra menos na teologia e na ética do que na psicologia. Ele é um analista da natureza humana impossível de ser enganado e enterra o seu dardo em todos os corações. No assunto mais trivial do mundo, ele é alentadoramente original.

"O homem casado fica sete anos mais velho em seu poder de raciocínio no primeiro dia." (Carta a lorde Burghley, 1606.). "É frequente ver-se que maus maridos têm boas esposas." (Bacon era uma exceção.) "Uma vida de celibato é boa para os clérigos, pois a caridade dificilmente regará o chão quando tiver, primeiro, que encher um poço.

(...) Aquele que tiver mulher e filhos assumiu a responsabilidade por eles, e eles são empecilhos para grandes empreendimentos, quer virtuosos, quer nocivos." ("Do Casamento e da Vida de Solteiro." Compare com a frase mais agradável de Shakespeare, de que "A cada poder, o amor dá um duplo poder"). Bacon parece ter trabalhado demais para ter tido tempo para o amor, e talvez nunca o tenha sentido em toda a sua profundidade. "É estranho perceber o excesso dessa paixão. (...) Nunca houve um homem orgulhoso que pensasse tão absurdamente bem de si mesmo quanto o amante pensa da pessoa amada. (...) Podereis observar que, dentre todas as grandes e dignas pessoas (das quais as lembranças sejam antigas ou recentes), não há uma que tenha sido transportada ao grau louco do amor; o que mostra que grandes espíritos e grandes empreendimentos mantêm à distância essa paixão doentia. ("Do Amor").

Ele dá mais valor à amizade do que ao amor, embora quanto à amizade também possa ser cético. "Há pouca amizade no mundo, e principalmente entre os iguais, o que era costume ser louvado. A que existe é entre o superior e o inferior, cujas fortunas podem compreender uma à outra. (...) Um dos principais frutos da amizade é o alívio e descarga do volume e das distensões do coração que as paixões de todos os tipos provocam e induzem." Um amigo é um ouvido. "Aqueles que querem amigos com os quais possam se abrir são canibais de seus próprios corações. (...) Quem tiver a mente repleta de muitos pensamentos, suas faculdades mentais e sua compreensão ficam mais claras e se fragmentam na comunicação e na conversa com outra pessoa; tem mais facilidade para discutir suas ideias; dispõe-nas de maneira mais ordenada; percebe como parecem quando transformadas em palavras; por fim, torna-se mais inteligente do que era; e isso mais por um discurso de uma hora do que pela meditação de um dia inteiro." ("Dos Seguidores e Amigos; Da Amizade.").

No ensaio "Da Juventude e da Idade" ele condensa um livro em um parágrafo. "Os jovens são mais aptos para inventar do que para julgar, mais aptos para a execução do que para o assessoramento, e mais aptos para novos projetos do que para atividades já estabelecidas; porque a experiência da idade em coisas que estejam ao alcance dessa idade os dirige; mas em coisas novas, os maltrata. (...) Os jovens, na conduta e na administração dos atos, abraçam mais do que podem segurar, agitam mais do que podem acalmar; voam para o fim sem consideração para com os meios e os graus; perseguem

absurdamente alguns princípios com que toparam por acaso; não se importam em" (isto é, em como) "inovar, o que provoca transtornos desconhecidos. (...) Os homens maduros fazem objeções demais, demoram-se demais em consultas, arriscam-se muito pouco, arrependem-se cedo demais e raramente levam o empreendimento até o fim, mas se contentam com uma mediocridade de sucesso. Não há dúvida de que é bom forçar o emprego de ambos (...), porque as virtudes de qualquer um deles poderão corrigir os defeitos dos dois." Bacon acha, apesar de tudo, que a juventude e a infância podem ter uma liberdade demasiada e, assim, crescer desordenadas e relaxadas. "Que os pais escolham cedo as vocações e os cursos que pretendam que seus filhos sigam, pois é nessa fase que eles são mais flexíveis; e que não se concentrem demais no pendor dos filhos, pensando que estes irão dedicar-se melhor àquilo para que estejam mais inclinados. E verdade que se os pendores ou a aptidão dos filhos forem extraordinários, é bom não contrariá-los; mas em geral, é bom o preceito" dos pitagóricos*: "Optimum lege, suave et facile illud faciet consuetvdo"* — escolha o melhor; o hábito irá torná-lo agradável e fácil. ("Dos Pais e dos Filhos."). Porque "o hábito é o principal magistrado da vida do homem." ("Do Hábito.").

A política dos Ensaios prega um conservantismo natural em quem aspira ao governo. Bacon quer um forte poder central. A monarquia é a melhor forma de governo; e em geral, a eficiência de um Estado varia com a concentração do poder. "Deve haver três pontos essenciais nas atividades" do governo: "a preparação; o debate, ou exame; e a conclusão" (ou execução). "Se quiserdes presteza, que só o do meio fique a cargo de muitos, com o primeiro e o último ficando a cargo de uns poucos." ("Da Presteza."). Ele é um militarista confesso; deplora o crescimento da indústria por considerar que isso deixa os homens despreparados para a guerra, e lamenta uma paz prolongada, por aplacar o guerreiro que existe no homem. Apesar disso, reconhece a importância das matérias-primas: "Sólon disse a Creso (quando, por ostentação, Creso lhe mostrou o seu ouro): 'Senhor, se chegar qualquer outro que tenha melhor ferro do que vós, ele será dono de todo esse ouro'."("Da Verdadeira Grandiosidade dos Reinos.").

Tal como Aristóteles, Bacon dá alguns conselhos para se evitarem revoluções. "O meio mais seguro de evitar sedições (...) é afastar a causa; porque se o combustível estiver preparado, é difícil dizer de onde virá a fagulha que irá atear-lhe fogo. (...) Tampouco se segue que a supressão dos rumores" (isto é, da discussão) "com demasiada severidade deva ser o remédio para os problemas; porque muitas vezes o desprezo é a melhor forma de contê-los, e as providências para reprimi-los só fazem dar vida longa à especulação. (...) A substância da sedição é de dois tipos: muita pobreza e muito descontentamento. (...) As causas e motivos das sedições são as inovações na religião; os impostos; as modificações de leis e costumes; o cancelamento de privilégios; a

opressão generalizada; o progresso de pessoas indignas, estranhas, as privações; soldados desmobilizados; facções desesperadas; e tudo aquilo que, ao ofender um povo, faz com que ele se una em uma causa comum." A sugestão a todos os líderes, claro, é dividir seus inimigos e unir os amigos. "De modo geral, é dividir e enfraquecer todas as facções (...) contrárias ao Estado, e colocá-las longe umas das outras, ou pelo menos semear a desconfiança entre elas, não é um dos piores remédios; porque é desesperador o caso em que aqueles que apoiam o governo estão cheios de discórdia e cisões, e os que são contra ele estão inteiros e unidos." ("Das Sedições e das Dificuldades."). Uma receita melhor para evitar as revoluções é uma distribuição equitativa da riqueza: "O dinheiro é como o esterco, só é bom se for espalhado." (*Ibid.*) Mas isso não significa socialismo ou, mesmo, democracia; Bacon não confia no povo, que na sua época praticamente não tinha acesso à educação; "a mais baixa das lisonjas é a lisonja do homem do povo"; (*in* Nichol, II, 149.) e "Fócion compreendeu bem quando, ao ser aplaudido pela multidão, perguntou o que tinha feito de errado." (*Prog da C.,* VI, 3). O que Bacon quer é, primeiro, uma pequena burguesia de proprietários rurais; depois, uma aristocracia para a administração; e acima de todos, um rei-filósofo. "Quase não há exemplos de que um govemo não tenha prosperado com governos cultos." (*Ibid.,* I.) Ele cita Sêneca, Antônio Pio e Aurélio; tinha a esperança de que aos nomes deles a posteridade acrescentasse o seu.

IV. A GRANDE RECONSTRUÇÃO

Inconscientemente, em meio a seus triunfos, seu coração estava com a filosofia. Ela fora a sua ama-seca na juventude, era sua companheira no cargo, seria o seu consolo na prisão e na desgraça. Ele lamentava a má reputação que, segundo ele, a filosofia havia adquirido, e culpava uma escolástica árida. "As pessoas tendem muito a menosprezar a verdade, devido às controvérsias surgidas em torno dela, e a fazer um julgamento errado daqueles que nunca refutam." (*Ibid*)."As ciências (...) encontram-se quase estacionárias, sem receberem quaisquer incrementos dignos da raça humana; (...) e toda a tradição e sucessão de escolas ainda é uma sucessão de mestres e estudiosos, não de inventores. (...) No que agora é feito no âmbito da ciência existe apenas um rodopiar e uma agitação perpétua, terminando onde começou." (Prefácio a *Magna Instauratio*). Em todos os anos de sua ascensão e exaltação, Bacon remoía no pensamento a restauração ou reconstrução da filosofia; *"Meditor Instaurationem philosophíae"* . (*Redarguitio Philosophiarum*).

Planejava concentrar todos os seus estudos nessa tarefa. Primeiro que tudo, diz-nos em seu "Plano da Obra", ele iria escrever alguns *Tratados Introdutórios*, explicando a

estagnação da filosofia devido à persistência póstuma de métodos antigos e esboçando suas propostas para um novo começo. Segundo, tentaria uma nova *Classificação das Ciências*, dotando-as com seus elementos e relacionando os' problemas não resolvidos de cada campo. Terceiro, descreveria seu novo método para a *Interpretação da Natureza*. Quarto, tentaria dedicar sua atenção já atarefada à ciência natural e a investigações dos *Fenômenos da Natureza*. Quinto, iria mostrar a A *Escada do Intelecto,* pela qual os escritores do passado haviam subido em direção às verdades que agora assumiam formas saídas do pano de fundo da verbiagem medieval. Sexto, tentaria certas *Previsões* dos resultados científicos que ele estava certo de que surgiriam do uso de seu método. E por último, como uma *Segunda Filosofia* (ou *Filosofia Aplicada*), iria retratar a utopia que floresceria de toda aquela ciência em botão da qual ele esperava ser o profeta. O conjunto iria constituir a *Magna Instauratio*, a Grande Reconstrução da Filosofia. (Os trabalhos de Bacon sob as categorias acima são principalmente os seguintes: I. *De Interpretatione Naturae Proemium* (Introdução à Interpretação da Natureza, 1603); *Redargutio Philosophiarum* (Uma Crítica das Filosofias, 1609). II. *O Progresso da Ciência* (1603-5); traduzido por De *Augmentis Scientiarum*, 1622. III. *Cogitata et Visa* (Coisas Pensadas e Vistas, 1607); *Filum Labyrinthi* (O Fio de Labirinto, 1606); *Novum Organum* (O Novo Organon, 1608-20). IV. *Historia Naturalis* (História Natural, 1622); *Descriptio Globi Intellectualis* (Descrição do Globo Intelectual, 1612). V. *Sylva Sylvarum* (Floresta das Florestas, 1624). VI. *De Principiis* (Sobre as Origens, 1621) VII. *A Nova Atlântida* (1624)).

Era um empreendimento grandioso e — à exceção de Aristóteles — sem precedentes na história do pensamento. Iria diferir de todas as outras filosofias por visar à prática e não à teoria, a bens concretos específicos e não a uma simetria especulativa. Conhecimento é poder, não apenas um simples argumento ou ornamento; "não é uma opinião a ser adotada... mas sim um trabalho a ser feito; e eu (...) estou trabalhando para lançar as fundações não de qualquer seita ou doutrina, mas da utilidade e do poder." (Prefácio de *Magna Instauratio*). Aqui, pela primeira vez, estão a voz e o tom da ciência moderna.

1. O PROGRESSO DA CIÊNCIA

Para produzir obras é preciso ter conhecimento. "A natureza não pode ser comandada, exceto ao ser obedecida." ("Plano da Obra.") Aprendamos as leis da natureza e seremos os senhores dela, tal como agora somos, por ignorância, seus servos; a ciência é o

caminho para a utopia. Mas em que condições está essa estrada — tortuosa, sem iluminação, retrocedendo, perdida em atalhos inúteis e levando não à luz, mas ao caos! Comecemos, então, fazendo um levantamento da situação das ciências e demarcando para elas seus campos adequados e distintivos; coloquemos então "cada ciência no seu lugar"; (*Prog da* C.. IV, 2.); examinemos os seus defeitos, as suas necessidades e as suas possibilidades; indiquemos os novos problemas que aguardam suas luzes; e, de maneira geral, "abramos e remexamos a terra um pouco em volta de suas raízes" (*Ibid*., VI, 3.)

Essa foi a tarefa que o próprio Bacon estabeleceu em *O Progresso da Ciência*. "Minha intenção", escreve ele, como um rei ao entrar em seu reino, “é fazer o circuito do conhecimento, observando quais as parles que estão sendo desperdiçadas, não foram cultivadas e estão abandonadas pela indústria do homem; com vistas a engajar, por um fiel mapeamento dos tratos desertos, as energias de pessoas públicas e privadas no seu melhoramento." (*Ibid*., II, 1). Ele seria o agrimensor real do solo coberto de erva daninha, tornando reta a estrada e dividindo os campos entre os trabalhadores. Era um plano audacioso que beirava a imodéstia; mas Bacon ainda era suficientemente jovem (42 anos, em um filósofo, representam juventude) para planejar grandes viagens. "Decidi que todos os ramos do conhecimento ficarão sob a minha jurisdição", escrevera ele a *Burghley* em 1592; não querendo dizer que iria fazer uma edição prematura da *Encyclopedia Britannica*, mas simplesmente dando a entender que o seu trabalho o levaria a todos os setores, como crítico e coordenador de cada ciência na tarefa da reconstrução social. A própria magnitude de seus propósitos dá uma majestosa magnificência ao seu estilo e o leva, às vezes, aos píncaros da prosa inglesa.

Assim, ele cobre o vasto campo de batalha no qual a pesquisa humana luta contra os obstáculos naturais e a ignorância humana; e em todos os terrenos, ele projeta luzes. Dá grande importância à fisiologia e à medicina; exalta essa última como sendo reguladora de "um instrumento musical, feito com grande e primorosa arte, que desafina com facilidade". (*De Aug*., IV.) Mas faz objeções ao relaxado empirismo dos médicos contemporâneos e sua tendência fácil de tratar todos os males com a mesma receita: em geral, um clister. "Nossos médicos são como bispos, que têm as chaves para impor uma obrigação e liberar, nada mais." (*Prog, da* C., IV, 2). Eles confiam demais na simples experiência individual casual e descoordenada; que façam experimentos mais amplos, que iluminem o humano com a anatomia comparativa, que dissequem e, se necessário, vivissequem; e acima de tudo, que montem um registro, de fácil acesso e inteligível, dos experimentos e dos resultados. Bacon acredita que à profissão médica deveria ser permitido facilitar e apressar a morte (eutanásia) quando o fim, no caso de não se fazer isso, fosse adiado por alguns dias e à custa de grande sofrimento; mas insiste que os médicos dediquem mais estudos à arte de prolongar a vida. "Esta é uma parte nova" da

medicina "e difícil, embora a mais nobre de todas; porque se puder ser implementada, a medicina não será, então, inteiramente versada em curas sórdidas, nem os médicos serão homenageados apenas por necessidade, mas como distribuidores de maior felicidade terrena que poderia ser outorgada aos mortais." (*Ibid*.). Podemos ouvir um rabugento schopenhaueriano protestando, a essa altura, contra a hipótese de que uma vida mais longa seria uma dádiva e insistindo, ao contrário, que a velocidade com que alguns médicos põem *um fim* às nossas doenças é uma realização a ser reverentemente elogiada. Mas Bacon, embora preocupado, casado e hostilizado, nunca duvidou de que, no final das contas, a vida era uma coisa muito boa.

Em psicologia, ele é quase um "behaviorista": exige um estudo rigoroso da causa e efeito na ação humana e deseja eliminar a palavra acaso do vocabulário da ciência. "Acaso é o nome de uma coisa que não existe." (*Novum Organum*, l, 60.). E "aquilo que o acaso é no universo a vontade é no homem" (*De Interpretatione Naturae*, em Nichol, II, 118.). Eis um mundo de significados e um desafio à guerra, tudo numa pequena linha: a doutrina escolástica do livre-arbítrio é posta de lado como indigna de discussão; e é descartada a ideia universal de uma "vontade" distinta do "intelecto". Trata-se de orientações que Bacon não segue (Elas são desenvolvidas na *Ética*, de Spinoza, Apêndice ao Livro I.); e não é o único caso em que ele coloca um livro numa frase e depois segue alegremente adiante.

Uma vez mais, em poucas palavras, Bacon inventa uma nova ciência — a psicologia social. "Os filósofos devem investigar com diligência os poderes e a energia do costume, do exercício, do hábito, da educação, do exemplo, da imitação, da emulação, da companhia, da amizade, do elogio, da reprovação, da exortação, da reputação, das leis, dos livros, dos estudos etc.; porque são essas coisas que reinam na moral dos homens; por esses agentes, a mente é formada e dominada." (*Prog. da* C., VII, 3.). Esse esquema foi seguido tão ao pé da letra pela nova ciência, que quase parece ser um sumário para as obras de Tarde, Le Bon, Ross, Wallas e Durkheim.

Não há nada abaixo da ciência nem acima dela. Feitiçarias, sonhos, predições, comunicações telepáticas, "fenômenos psíquicos" em geral devem ser submetidos ao exame científico; "porque não se sabe em que casos, e até que ponto efeitos atribuídos à superstição têm algo de causas naturais" (*De Aug*., IX, em Nichol, II, 129.). Apesar de sua forte tendência naturalista, ele sente o fascínio desses problemas; nada do que é humano lhe é estranho. Quem sabe que verdade insuspeitada, que nova ciência, mesmo, poderá sair dessas investigações, assim como a química nasceu da alquimia? "A alquimia pode ser comparada à história do homem que disse aos filhos que havia

deixado para eles ouro enterrado em algum ponto do seu vinhedo; ao cavar, eles não encontraram ouro algum, mas, ao revirar o humo que envolvia as raízes das videiras, conseguiram uma safra abundante. Assim, a procura e os esforços no sentido de obter ouro trouxeram à luz muitas invenções úteis e experimentos instrutivos." (*Prog. da C.*, I.).

Uma outra ciência adquire forma no livro VIII: a ciência do sucesso da vida. Ainda sem ter caído do poder, Bacon oferece algumas sugestões preliminares sobre como subir no mundo. O primeiro requisito é o conhecimento: tanto nosso como dos outros. *Gnothe seauton* é apenas a metade; conheça-te a ti mesmo é valioso principalmente como meio de conhecer os outros. Temos que, diligentemente,

informar-nos sobre as determinadas pessoas com as quais tenhamos que lidar — seus temperamentos, desejos, pontos de vista, costumes, hábitos; as assistências, os auxílios e as garantias nos quais têm seu apoio principal e de onde receberam o poder; seus defeitos e fraquezas, devido aos quais elas fiquem mais expostas e se tornem acessíveis; seus amigos, facções, protetores, dependentes, inimigos, invejosos, rivais; a época e os meios de abordá-los. (...) Mas a chave mais certa para abrir a mente dos outros gira sobre a pesquisa e o exame minucioso de seu temperamento e sua natureza, ou de seus objetivos e projetos; e os mais fracos e simples são melhor julgados segundo o temperamento, mas os mais prudentes e íntimos, por seus projetos. (...) O caminho mais curto de todo esse levantamento, porém, se apoia em três detalhes; a saber: 1. Conseguir inúmeras amizades. (...) 2. Observar uma prudente média e moderação entre liberdade de discurso e silêncio. (...) Acima de tudo, porém, nada conduz mais à boa representação do eu do homem e à obtenção de seu direito do que não se desarmar com um excesso de brandura e afabilidade, o que expõe o homem a agressões e reprovações; e, sem dúvida (...), às vezes lançar algumas centelhas de uma mente livre e generosa, que do ferrão não tenha nada menos do que o mel (*Ibid.,* VIII, 2).

Os amigos são, para Bacon, primordialmente um meio de chegar ao poder; ele compartilha com Maquiavel um ponto de vista que a princípio nos vemos inclinados a atribuir à Renascença até pensarmos nas belas e desinteressadas amizades de Michelangelo e Cavaliere, Montaigne e La Boetie, sir Philip Sidney e Hubert Languet. (Cf. a deliciosa *lolaüs*: *an Anthology of Friendship*, de Edward Carpenter). Talvez essa avaliação muito prática da amizade ajude a explicar a queda de Bacon do poder, tal como pontos de vista semelhantes ajudam a explicar a de Napoleão; porque os amigos de um homem raramente irão praticar, em suas relações com ele, uma filosofia mais elevada do que aquela que ele professa na maneira de tratá-los. Bacon chega a citar

Bias, um dos Sete Sábios da Grécia antiga: "Ame seu amigo como se ele fosse se tornar seu inimigo, e seu inimigo como se ele fosse se tornar seu amigo". (*Prog. da C.*, VI11, 2.). Não revele, mesmo a um amigo, muitos detalhes de seus verdadeiros objetivos e pensamentos; nas conversas, faça perguntas com uma frequência maior do que aquela com que expressa opiniões; e quando falar apresente dados e informações, e não convicções e conclusões. (Ensaios e "Do Discurso". "Da Dissimulação".). O orgulho manifesto é um auxiliar do progresso; e "a ostentação é um defeito na ética, e não na política". (*Prog. da C.*, VIII, 2.). Aqui, somos novamente levados a pensar em Napoleão; Bacon, tal como o pequeno corso, era um homem bem simples dentro de casa, mas fora dela aparentava uma cerimônia e uma exibição que considerava indispensáveis à estima pública.

Assim, Bacon vai de campo em campo, lançando a semente de seu pensamento em todas as ciências. No final de seu levantamento, ele chega à conclusão de que a ciência, por si só, não é suficiente: deve haver uma força e uma disciplina fora das ciências para coordená-las e dirigi-las para um objetivo. "Há outra grande e poderosa causa pela qual as ciências têm feito pouco progresso, que é a seguinte: não é possível seguir um caminho certo quando o próprio objetivo não foi colocado corretamente." (*Prog. da C.,* I, 8 s.). O que a ciência precisa é de filosofia — a análise do método científico e a coordenação dos propósitos e resultados científicos; sem isso, qualquer ciência será superficial. "Porque assim como não se pode ter uma visão perfeita de um território observando-o de uma planície, é impossível descobrir as partes remotas e profundas de qualquer ciência quando se está ao nível dessa ciência, ou sem subir para um nível mais elevado." (*Ibid.*, I.). Ele condena o hábito de olhar para fatos isolados fora de seu contexto, sem considerar a unidade da natureza; é como. diz ele, se alguém levasse uma pequena vela pelos cantos de uma sala iluminada por uma luz central.

A filosofia, e não a ciência, é, no final das contas, o amor de Bacon; só a filosofia pode dar, até mesmo a uma vida de agitação e sofrimento, a nobre paz que resulta da compreensão. "O saber conquista ou alivia o medo da morte e de um destino adverso." Ele cita os grandes versos de Virgílio:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

Quique metus omnes, et inexorabile fatum,

Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari...

"Feliz daquele que aprendeu a causa das coisas e pisoteou todos os medos, o destino inexorável e a ruidosa agitação do inferno da avareza." Talvez o melhor fruto da filosofia seja que, através dela, podemos desaprender a lição da interminável aquisição que um ambiente industrial repete com tanta insistência. "A filosofia nos leva, primeiro, a procurar os bens do espírito; o resto será fornecido ou, então, dele não se sentirá muita necessidade." (Ibid., VIII, 2.). Um pouco de sabedoria é um prazer eterno.

O governo, exatamente como a ciência, se ressente da falta da filosofia. A filosofia mantém com a ciência o mesmo relacionamento que a arte de governar mantém com a política: movimento guiado por um reconhecimento e uma perspectiva totais, em comparação com a procura a esmo e individual. Assim como a procura do conhecimento se torna escolástica quando divorciada das reais necessidades dos homens e da vida, a procura da política se torna uma confusão destruidora quando divorciada da ciência e da filosofia. "E um erro confiar o corpo natural a curandeiros, que normalmente têm algumas receitas nas quais se apoiam, mas que não sabem qual é a causa da doença nem conhecem a constituição dos pacientes, o perigo de acidentes e os verdadeiros métodos de cura. E por isso, deve ser perigoso ter o corpo civil dos estados dirigidos por estadistas empíricos, a menos que estejam bem misturados com outros que se baseiam no saber. (...) Embora pudesse ser considerado como tendencioso em favor de sua profissão aquele que disse que 'Os estados seriam felizes quando os reis fossem filósofos ou os filósofos, reis', a experiência não raro tem mostrado que as melhores épocas foram aquelas sob o domínio de príncipes sábios e cultos." (*Ibid*., I.). E ele nos lembra os grandes imperadores que governaram Roma depois de Domiciano e antes de Cômodo.

Assim, Bacon, como Platão e todos nós, exaltava o seu pensamento e o oferecia como a salvação do homem. Mas reconhecia, muito mais claramente do que Platão (e a distinção anuncia a era moderna), a necessidade de uma ciência especialista e de soldados e exércitos de pesquisa especialista. Mente alguma, nem mesmo a de Bacon, poderia cobrir o campo todo, embora ele devesse olhar do alto do próprio Olimpo. Ele sabia que precisava de ajuda e sentia profundamente a sua solidão no ar montanhoso de seu empreendimento sem auxílio. "Que companheiros tem você em seu trabalho?", pergunta ele a um amigo. "Quanto a mim, estou na mesma completa solidão." (*In* Nichol, II, 4.). Ele sonha com cientistas coordenados em especializações por uma comunhão e uma cooperação constantes e por alguma grande organização que os mantém juntos visando a um objetivo. "Pensem no que se pode esperar de homens com abundância de tempo livre, da associação de trabalhos e de sucessões de gerações; principalmente por não se tratar de um caminho pelo qual só pode passar um homem de cada vez (como no caso do caminho do raciocínio), mas dentro do qual os trabalhos e as indústrias do

homem (em especial no que diz respeito à coleta de experiência) possam, com o máximo de empenho, ser coletados e distribuídos, e depois combinados. Porque os homens só começarão a conhecer a sua força quando, em vez de muitos ficarem fazendo a mesma coisa, um ficar encarregado de uma coisa, e outro, de outra." (*Nov. Org,* 1, 113). A ciência, que é a organização do conhecimento, deve ser, por seu turno, organizada.

E essa organização deve ser internacional; que atravesse livremente as fronteiras, e então poderá fazer a Europa intelectualmente una. "A outra deficiência que descubro é a pouca simpatia e correspondência que existe entre colégios e universidades, tanto em toda a Europa como em um mesmo estado ou reino." (*Ibid*). Que todas essas universidades dividam matérias e problemas entre elas e cooperem tanto na pesquisa como na publicação. Assim organizadas e correlacionadas, as universidades poderão ser consideradas dignas de um apoio real que faça com que elas se tornem o que serão na Utopia — centros de saber imparcial governando o mundo. Bacon menciona "os parcos salários atribuídos às funções públicas de lentes, seja nas ciências, seja nas artes"; (*Prog, da C*., II, 1.) e acha que isso irá continuar até que os governos assumam as grandes tarefas da educação. "A erudição das mais antigas e melhores épocas sempre reclamou que os estados se preocupavam demais com as leis e se omitiam demais no que se referia à educação." (Ibid., I.) Seu grande sonho é a socialização da ciência para a conquista da natureza e a ampliação do poder do homem.

E assim, apela para Jaime I, derramando em abundância sobre ele a lisonja que sabia que sua Alteza Real adorava sorver. Jaime era tanto um erudito quanto um monarca, mais orgulhoso de sua pena do que de seu cetro ou sua espada; alguma coisa poderia ser esperada de um rei assim tão literário e erudito. Bacon diz a Jaime que os planos que ele esboçou são "realmente opera basílica" (tarefas régias) "para as quais os esforços de um só homem são apenas como uma placa numa encruzilhada, que aponta o caminho mas não pode trilhá-lo". E claro que essas realizações reais irão implicar despesas; mas "assim como os secretários e espiões de príncipes e estados apresentam contas pelo fornecimento das informações, Vossa Majestade deve permitir que os espiões e agentes do serviço de informações da natureza apresentem suas contas para que Vossa Majestade não fique ignorante de muitas coisas que merecem ser conhecidas. E se Alexandre colocou um tesouro tão grande sob as ordens de Aristóteles para apoiar caçadores de animais, caçadores de aves selvagens, pescadores e semelhantes, muito mais necessitados dessa beneficência estão aqueles que desvendam os labirintos da natureza." (Ibid.. II, 1.). Com essa ajuda real, a Grande Reconstrução poderá ser completada em poucos anos; sem ela, a tarefa irá exigir gerações.

O que há de restauradoramente novo em Bacon é a magnífica segurança com que ele prediz a conquista da natureza pelo homem: "Jogo tudo na vitória da arte sobre a natureza na corrida." Aquilo que o homem já fez "é apenas uma garantia de tudo o que fará". Mas por que essa grande esperança? Os homens não tinham estado, nos últimos dois mil anos, à procura da verdade e explorando os caminhos da ciência? Por que se deveria esperar, agora, um sucesso tão grande onde um tempo tão longo não produzira senão um resultado bastante modesto? Sim, responde Bacon; mas e se os métodos que os homens vêm usando estiverem errados e forem inúteis? E se o caminho foi perdido e a pesquisa enveredou por atalhos que acabam no ar? Precisamos de uma revolução implacável em nossos métodos de pesquisa e pensamento, no nosso sistema de ciência e lógica; precisamos de um novo *Organon*, melhor do que o de Aristóteles, adequado a este mundo maior.

E com isso Bacon nos oferece seu livro supremo.

2. O NOVO ORGANON

"O maior desempenho de Bacon", diz seu mais implacável crítico, "é o primeiro livro de *Novum Organum*." (Macaulay, *op. cit*., p. 92.). Nunca homem algum deu mais vida à lógica, tornando a indução uma aventura épica e uma conquista. Se alguém tiver que estudar lógica, que comece com esse livro. "Essa parte da filosofia humana que trata da lógica é desagradável para o gosto de muitos, por parecer-lhes nada mais do que uma rede e uma armadilha de espinhosa sutileza. (...) Mas se fôssemos classificar as coisas segundo seu valor real, as ciências racionais seriam a chave para todo o resto." (*Prog. da C.,* V. 1.).

A filosofia ficou estéril por tanto tempo, diz Bacon, porque precisava de um novo método para torná-la fértil. O grande erro dos filósofos gregos foi passarem tanto tempo dedicados à teoria, e tão pouco à observação. Mas o pensamento deve ser o auxiliar da observação, não o seu substituto. "O Homem", diz o primeiro aforisma do *Novum Organum*, como se lançando um desafio a toda a metafísica, "como ministro e intérprete da natureza, faz e compreende aquilo que suas observações da ordem da natureza (...) lhe permitem; e não sabe nem é capaz de mais." Os predecessores de Sócrates eram, quanto a isso, mais completos do que seus seguidores; Demócrito, em particular, tinha um faro para os fatos, e não olhos para as nuvens. Não admira que a filosofia tenha avançado tão pouco desde a época de Aristóteles; ela tem usado os métodos de Aristóteles. "Passar além de Aristóteles usando a luz de Aristóteles é pensar que uma luz tomada por empréstimo pode aumentar a luz original de onde ela é tomada."

(*Valerius Terminus*). Agora, depois de dois mil anos de retalhar a lógica com a maquinaria inventada por Aristóteles, a filosofia decaiu tanto que ninguém irá respeitá-la. Todas essas teorias, teoremas e controvérsias medievais devem ser jogados fora e esquecidos; para se renovar, a filosofia deve começar tudo do zero e com a mente purificada.

O primeiro passo, portanto, é o Expurgo do Intelecto. Devemos tornar a ser como criancinhas, livres de ismos e abstrações, despidos de quaisquer preconceitos e predisposições. Temos que destruir os ídolos da mente.

Um ídolo, tal como Bacon usa o termo (refletindo, talvez, a rejeição protestante da adoração da imagem), é um retrato considerado como se fosse uma realidade, um pensamento confundido com uma coisa. Erros aparecem sob esse item; e o primeiro problema da lógica é encontrar e represar as fontes desses erros. Bacon passa, agora, a uma análise, merecidamente famosa, das falácias; "nenhum homem", disse Condillac, "conheceu melhor do que Bacon as causas do erro humano".

Esses erros são, primeiro, *Ídolos da Tribo* — falácias naturais à Humanidade em geral. "Porque o sentido do homem é falsamente declarado" (pela frase de Pitágoras: "O homem é a medida de todas as coisas") "como sendo o padrão das coisas: ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, fazem referência ao homem, e não ao universo; e a mente humana se assemelha àqueles espelhos irregulares que dão propriedades suas a diferentes objetos... e os distorcem e desfiguram". (*Nov. Org*., I, 41.). Nossos pensamentos são retratos mais de nós mesmos do que de seus objetos. Por exemplo, a compreensão humana, devido à sua natureza peculiar, pressupõe "facilmente um grau de ordem e regularidade nas coisas maior do que aquele que encontra na realidade. (...) Daí a ficção de que todos os corpos celestes se movem em círculos perfeitos". (*Ibid*., I, 45.) Uma vez mais, a compreensão humana, quando qualquer proposição tiver sido aprovada (seja por uma admissão e uma crença gerais, seja pelo prazer que proporciona), obriga tudo mais a acrescentar um novo apoio e uma nova confirmação: e embora possam existir instâncias muitíssimo válidas e abundantes em contrário, ela não as observa, ou as despreza, ou se livra delas e as rejeita segundo uma certa distinção, com violento e injurioso preconceito, em vez de sacrificar a autoridade de suas primeiras conclusões. Foi boa a resposta daquele a quem mostraram, num templo, os ex-votos pendurados por aqueles que haviam escapado do perigo do naufrágio e com quem insistiram para que dissesse se reconhecia o poder dos deuses. (...) "Mas onde estão os retratos daqueles que pereceram, apesar de seus votos?" Todas as superstições são muito parecidas, quer seja a da astrologia, dos sonhos, dos

presságios, do julgamento punitivo ou coisa parecida, em todas as quais os crentes iludidos observam atentamente eventos que são confirmados, mas se esquecem ou passam por cima de seus fracassos, embora sejam muito mais comuns. (Ibid., I, 46.).

"Tendo, primeiro, determinado a questão segundo sua vontade, o homem então apela para a experiência; e forçando-a a adaptar-se à sua vontade, leva-a de um lado para outro como uma prisioneira em uma procissão." (*Ibid.*, I, 63.). Em suma, "a compreensão humana não é uma luz seca, mas recebe uma infusão da vontade e das afeições, de onde provêm as ciências que podem ser chamadas de 'ciências como se gostaria que fossem'. (...) Porque o homem acredita mais prontamente naquilo que ele gostaria que fosse verdade" (*Ibid*., I, 49). Não é isso mesmo?

Bacon, a esta altura, dá um conselho que vale ouro. "De modo geral, que cada estudante da natureza tenha como regra o seguinte: seja qual for a coisa que sua mente capte e na qual insista em se concentrar com uma satisfação característica, deve ser considerada suspeita; e que se tenha um cuidado ainda maior, ao lidar com questões desse tipo, para manter a compreensão equilibrada e clara." (*Ibid.*. I, 58.). "Não se deve permitir que a compreensão salte e voe particularidades para remotos axiomas e uma generalidade quase máxima; (...) não se deve dar asas, mas prendê-la com pesos que as impeçam de saltar e voar." (*Ibid*., I, 104.). A imaginação pode ser o maior inimigo do intelecto, quando deveria ser apenas a sua tentativa e o seu experimento.

A uma segunda classe de erros, Bacon chama de *Ídolos da Caverna* — erros peculiares ao indivíduo. "Porque todo mundo (...) tem uma caverna ou toca própria, que refrata e descolore a luz da natureza"; é o seu caráter formado pela natureza e pela criação, e pela sua disposição ou condição de corpo e mente. Certas mentes, por exemplo, são constitucionalmente analíticas e veem diferenças em toda parte; outras, são constitucionalmente sintéticas e veem semelhanças; assim, temos, de um lado, o cientista e o pintor, e, do outro, o poeta e o filósofo. Uma vez mais, "certas disposições evidenciam uma ilimitada admiração pela antiguidade, outras abraçam, ansiosas, a novidade; só umas poucas podem preservar a média justa, sem rasgar o que os antigos estabeleceram de forma correta, nem desprezar as justas inovações dos modernos" (*Ibid.*, 1, 56). A verdade não tem partido.

A terceira classe compreende os *Ídolos do Mercado*, nascidos "do comércio e da associação dos homens entre si. Porque os homens conversam por meio da língua; mas as palavras são impostas segundo a compreensão da multidão; e de uma prejudicial e

inapta formação de palavras surge uma maravilhosa obstrução da mente". (Ibid., 1, 43). Os filósofos distribuem infinitos com a descuidada segurança de gramáticos tratando de infinitivos; e no entanto, será que algum homem sabe o que é esse "infinito", ou se ao menos ele teve o cuidado de existir? Os filósofos falam sobre "primeira causa não causada", ou "primeiro motor não movido"; mas será que não se trata, uma vez mais, de frases tipo folha de parreira, usadas para cobrir a nudez da ignorância e, talvez, indicativas de uma consciência culpada por parte de quem as usa? Toda inteligência clara e honesta sabe que nenhuma causa pode ser sem causa, nem qualquer motor não movido. Talvez a maior reconstrução na filosofia devesse ser simplesmente pararmos de mentir.

"Por fim, há ídolos que migraram para a mente dos homens, vindos dos vários dogmas dos filósofos e, também, de leis de demonstração erradas. A eles eu chamo de *Ídolos do Teatro*, porque a meu ver todos os sistemas de filosofia recebidos não passam de tantas peças teatrais, representando mundos criados por elas mesmas segundo um estilo irreal e cênico. (...) E nas peças desse teatro filosófico é possível observar a mesma coisa que se encontra no teatro dos poetas — o fato de que as histórias inventadas para o palco são mais compactas e elegantes, e mais gostaríamos que fossem, do que as histórias verdadeiras tiradas do mundo real." (*Ibid*., 1, 44). O mundo que Platão descreve é meramente um mundo construído por Platão e retrata Platão, não o mundo.

Nunca progrediremos muito no caminho em direção à verdade, se esses ídolos ainda nos fizerem tropeçar, mesmo os melhores entre nós, em cada curva. Precisamos de novos modos de raciocínio, novas ferramentas para a compreensão. "E assim como as imensas regiões das índias Ocidentais nunca teriam sido descobertas se, primeiro, não se tivesse aprendido o uso da bússola, não admira que a descoberta e o progresso das artes não tenham avançado mais, quando a arte da invenção e da descoberta das ciências continua desconhecida até agora." (*Prog. da C*., V, 2). "E sem dúvida seria vergonhoso se, enquanto as regiões do globo material (...) foram, na nossa época, amplamente expostas e reveladas, o globo intelectual devesse continuar fechado nos estreitos limites das velhas descobertas." (Nov. Org., I, 84.)

Em última análise, nossas dificuldades se devem ao dogma e à dedução; não encontramos verdade nova alguma, porque tomamos uma venerável mas questionável proposição como um indubitável ponto de partida e nunca pensamos em submeter essa nossa hipótese ao teste da observação e do experimento. Ora, "se um homem começar com certezas, irá acabar em dúvidas; mas se se contentar em começar em dúvidas, acabará com certezas" (infelizmente, isso não é inteiramente inevitável). Eis uma nota

comum na juventude da filosofia moderna, parte de sua declaração de independência; Descartes também viria a falar da necessidade da "dúvida metódica" como o pré-requisito do pensamento honesto que acabe com as teias de aranha.

Bacon dá, então, uma admirável descrição do método científico da investigação. "Resta a simples experiência; que, aceita como se manifesta, é chamada de acidente" ("empírica"), "se procurada, de experimento. (...) O verdadeiro método de experiência acende, primeiro, a vela" (hipótese), "e depois, com a vela, mostra o caminho" (arranja e delimita o experimento); "começando, como começa, com a experiência devidamente ordenada e resumida, não malfeita nem errática, e dela inferindo axiomas, e de axiomas estabelecidos, outra vez novos experimentos." (*Ibid.,* I, 82). (Temos, aqui — como novamente num trecho posterior (*Ibid.*, II, 20) que fala dos resultados dos experimentos iniciais como sendo uma "primeira safra" para guiar mais pesquisas —, um explícito, embora talvez inadequado, reconhecimento da necessidade de hipótese, experimento e dedução que alguns dos críticos de Bacon supõem ter passado despercebido por ele.) Temos que recorrer à natureza, e não aos livros, às tradições e às autoridades; temos que "colocar a natureza na câmara de tortura e obrigá-la a testemunhar" até contra ela mesma, a fim de que possamos controlá-la para atingir nossos objetivos. Temos que reunir elementos de toda parte numa "história natural" do mundo, construída pela pesquisa conjunta dos cientistas da Europa. Temos que ter indução.

Mas indução não significa "simples enumeração" de todos os dados; como é de se conceber, isso poderia ser interminável e inútil; não existe massa de material que possa, por si só, fazer ciência. Isso seria como "perseguir uma caça em campo aberto"; precisamos estreitar e fechar o nosso campo, a fim de capturar nossa presa. O método de indução deve incluir uma técnica para a classificação de dados e a eliminação de hipóteses; a fim de que, através do progressivo cancelamento de possíveis explicações, finalmente só reste uma. Talvez o item mais útil nessa técnica seja a "tabela do mais ou menos", que relaciona ocasiões em que duas qualidades ou condições aumentam e diminuem juntas, e, assim, revela, presumivelmente, uma relação casual entre os fenômenos que variam simultaneamente. Assim, ao perguntar "O que é o calor?", Bacon está à procura de um fator que aumente com o aumento do calor e diminua com a sua queda; depois de uma análise demorada, ele descobre uma exata correlação entre calor e movimento; e a conclusão de que o calor é uma forma de movimento constitui uma de suas poucas contribuições específicas à ciência natural.

Por meio desse insistente acúmulo e análise de dados, chegamos, no dizer de Bacon, à forma do fenômeno que estudamos — à sua natureza secreta e à sua essência íntima. A

teoria das formas, em Bacon, parece-se muito com a teoria das ideias de Platão: uma metafísica da ciência. "Quando falamos em formas, referimo-nos a nada mais do que às leis e regulamentos da simples ação que arranjam e constituem qualquer natureza simples. (...) A forma do calor ou a forma da luz, portanto, não significa mais do que a lei do calor ou a lei da luz." (*Ibid.,* II, 13, 17.). (Num estilo semelhante, Spinoza iria dizer que a lei do círculo é a *sua substância*) "Porque embora nada disso exista na natureza exceto corpos individuais exibindo nítidos efeitos individuais segundo determinadas leis, em cada ramo do saber essas mesmas leis —- a investigação, a descoberta e o desenvolvimento dessas leis — constituem as fundações tanto da teoria como da prática.(*Ibid*., II, 2) .Da teoria e da prática; uma sem a outra é inútil e perigosa; conhecimento que não gere empreendimento é uma coisa pálida e anêmica, indigna da Humanidade. Lutamos para aprender as formas das coisas, não pelas formas em si, mas porque ao conhecer as formas, as leis, poderemos refazer as coisas à imagem de nosso desejo. Por isso estudamos psicologia para encontrar o nosso caminho na selva da sociedade. Quando a ciência tiver posto suficientemente às claras as formas das coisas, o mundo ficará sendo meramente a matéria-prima da utopia, seja lá qual for, que o homem possa decidir construir.

3. A UTOPIA DA CIÊNCIA

Aperfeiçoar a ciência dessa maneira, e depois aperfeiçoar a ordem social ao colocar a ciência sob controle, já seria uma utopia. Tal é o mundo que nos é descrito no curto fragmento e último trabalho de Bacon, *A Nova Atlântida*, publicado dois anos antes de sua morte. Wells considera "o maior serviço à ciência" (*Outline of History*, Cap. XXXV, seção 6.) o fato de Bacon ter desenhado, para nós, ainda que em traços muito resumidos, o retrato de uma sociedade na qual finalmente a ciência tem o seu lugar próprio como a senhora das coisas; foi um ato real de imaginação pelo qual, durante três séculos, um objetivo tem sido mantido em vista pelo grande exército de guerreiros na batalha do conhecimento e da invenção contra a ignorância e a pobreza. Aqui, nessas poucas páginas, temos a essência e a "forma" de Francis Bacon, a lei do seu ser e de sua vida, secreta e contínua aspiração de sua alma.

Platão, no *Timeu*, (Seção 25.) falara sobre a antiga lei da Atlântida, o continente submerso nos mares ocidentais. Bacon e outros identificaram a nova América de Colombo e Cabot com essa velha Atlântida; o grande continente, no final das contas, não afundara; só o que havia afundado era a coragem dos homens de navegarem pelo mar. Como essa Atlântida antiga não era conhecida, e parecia habitada por uma raça bem vigorosa, mas não tanto quanto os brilhantes utopienses da imaginação de Bacon,

ele concebeu uma nova Atlântida, uma ilha naquele distante Pacífico que só Drake e Magalhães haviam cruzado, uma ilha suficientemente distante da Europa e do conhecimento para oferecer um generoso campo à imaginação utópica.

A história começa da maneira mais engenhosamente simples, como as grandes narrativas de Defoe e Swift. "Zarpamos do Peru (onde havíamos permanecido durante um ano inteiro) para a China e o Japão, pelo Mar do Sul." Veio uma grande calmaria, na qual os navios passaram semanas quietos no oceano sem limites como manchas em um espelho, enquanto as provisões dos aventureiros iam minguando. E então, ventos sem resistência levaram os navios impiedosamente para o norte, norte, norte, fora do sul cheio de ilhas e para uma interminável imensidão de mar. As rações ficaram reduzidas, reduziram-se ainda mais, e mais ainda; e a doença tomou conta da tripulação. Finalmente, quando eles haviam se resignado com a morte, viram, quase sem acreditar, uma bela ilha que surgia sob os céus. Nas margens, à medida que seus navios se aproximavam, viram não selvagens, mas homens simples, embora belamente vestidos, limpos, e evidentemente de inteligência desenvolvida. Tiveram permissão para desembarcar, mas foi-lhes dito que o governo da ilha não permitia que estranhos permanecessem ali. Apesar de tudo, já que alguns membros da tripulação estavam doentes, poderiam todos ficar até que os enfermos ficassem bem outra vez.

Durante as semanas de convalescença, os viajantes desvendaram, dia a dia, o mistério da Nova Atlântida. "Há cerca de 1.900 anos", disse-lhes um dos habitantes, "reinou nesta ilha um rei cuja memória adoramos acima da de todos os outros. (...) Seu nome era Solamona, e nós o consideramos o Legislador de nossa nação. Esse rei tinha um grande coração (...), e se dedicava inteiramente a fazer felizes o seu reino e o seu povo." (*A Nova Atlântida, Cambridge University Press*, 1900; p. 20.). "Entre os excelentes atos desse rei, um deles tem preeminência sobre todos os demais. Foi a criação e a instituição da Ordem, ou Sociedade, que se chama Casa de Salomão; a mais nobre das fundações, a nosso ver, que já existiu sobre a terra; e a lanterna deste reino." (*Ibid*., p. 22.)

Segue-se uma descrição da Casa de Salomão, demasiado complicada para que se possa extrair uma citação, mas suficientemente eloquente para obter do hostil Macaulay o julgamento de que "não se encontra em qualquer composição humana uma passagem mais eminentemente distinguida por uma sabedoria profunda e serena." (*Ibid*., p. XXV). A Casa de Salomão ocupa o lugar, na Nova Atlântida, das casas do parlamento em Londres; é a sede do governo da ilha. Mas nela não há políticos, nenhuma "pessoa eleita" insolente, nenhum "palavrório nacional", como diria Carlyle; nada de partidos,

reuniões de líderes partidários, primárias, convenções, campanhas, *buttons*, litografias, editoriais, discursos, mentiras e eleições; a ideia de preencher cargos públicos por esses métodos dramáticos parece nunca ter passado pela cabeça daqueles atlantes. Mas o caminho para os píncaros da reputação científica está aberto para todos, e só aqueles que o tiverem percorrido têm assento nos conselhos do estado. E um governo do povo e para o povo, exercido pelos melhores elementos selecionados; um governo de técnicos, arquitetos, astrônomos, geólogos, biólogos, médicos, químicos, economistas, sociólogos, psicólogos e filósofos. Bastante complicado; mas pensem em um governo sem políticos!

Na verdade, é pouco o governo que há na Nova Atlântida; esses governadores estão dedicados mais a controlar a natureza do que governar os homens. "O Objetivo de Nossa Fundação é o Conhecimento das Causas e dos movimentos secretos das coisas; e o alargamento das fronteiras do império humano, para executar tudo que for possível." (*Ibid.,* p. 34). Esta é a frase-chave do livro e de Francis Bacon. Vemos os governadores dedicados a tarefas indignas como estudar as estrelas, providenciar a utilização, pela indústria, da energia das quedas-d'água, desenvolver gases para a cura de várias doenças, (*Cf. The New York Times* de 2 de maio de 1923, para uma reportagem de químicos do Ministério da Guerra sobre a utilização, na cura de doenças, de gases usados durante a guerra.), fazer experimentos com animais para adquirir conhecimento cirúrgico, obter novas variedades de plantas e animais pela hibridação etc. "Nós imitamos o voo dos pássaros; já conseguimos voar um pouco. Temos navios e barcos para navegar debaixo d'água." Existe comércio exterior, mas de um tipo fora do comum; a ilha produz o que consome, e consome o que produz; não vai à guerra à procura de mercados externos. "Mantemos um intercâmbio, não de ouro, prata ou joias, em troca de sedas, nem especiarias, nem qualquer outra mercadoria ou matéria; mas apenas da primeira criatura de Deus, que foi a luz; para ter a luz do crescimento de todas as partes do mundo." (A Nova Atlântida, p. 24.). Esses "mercadores da Luz" são membros da Casa de Salomão que são enviados ao exterior de doze em doze anos, para viver entre povos estrangeiros de todos os quadrantes do globo civilizado; para aprender a língua deles e estudar suas ciências, indústrias e literaturas; e voltar, passados os doze anos, para relatar suas descobertas aos líderes da Casa de Salomão; enquanto seus lugares são ocupados por um novo grupo de exploradores científicos. Dessa maneira, o melhor do mundo inteiro chega em pouco tempo à Nova Atlântida.

Embora o retrato seja resumido, tornamos a ver nele os contornos da utopia de todo filósofo — um povo guiado em paz e em modesta fartura pelos seus homens mais sábios. O sonho de todo pensador é substituir o político pelo cientista; por que isso continua sendo apenas um sonho, depois de tantas encarnações? Será porque o pensador

é um intelectual demasiado sonhador para entrar na arena dos negócios de estado e transformar sua concepção em realidade? Será porque a dura ambição da alma estreitamente aquisitiva está destinada para sempre a sobrepujar as delicadas e escrupulosas aspirações de filósofos e santos? Ou será que a ciência ainda não chegou à maturidade e ao poder consciente? Que só na nossa época os físicos, e os químicos e os técnicos começam a perceber que o crescente papel da ciência na indústria e na guerra lhes dá uma posição essencial na estratégia social e assinala a hora em que a sua força organizada irá persuadir o mundo a chamá-los para a liderança? Talvez a ciência ainda não tenha merecido o domínio do mundo; e talvez vá merecê-lo em breve.

V. CRÍTICA

E agora, como iremos avaliar essa filosofia de Francis Bacon?

Existe nela algo de novo? Macaulay é de opinião que a indução, tal um bom exemplo de investigação por meio de indução e visão de detalhes; embora de maneira tão errática que lhe falta força ou resultado". (Pro$. da C., IV, 2.). Ele teria desdenhado discutir suas obrigações para com esses predecessores; e nós deveríamos desdenhar exagerá-las.

Mas então tornamos a perguntar se o método baconiano é correto. Estará o método sendo usado da maneira mais proveitosa na ciência moderna? Não: de modo geral, a ciência tem usado, com os melhores resultados, não o acúmulo de dados ("história natural") e sua manipulação pelas complicadas tabelas do Novum Organum, mas o método mais simples da hipótese, da dedução e do experimento. Por isso Darwin, lendo o Ensaio sobre a População de Malthus, teve a ideia de aplicar a todos os organismos a hipótese malthusiana de que a população tende a crescer mais depressa do que os meios de subsistência; deduziu dessa hipótese a provável conclusão de que a pressão da população sobre a oferta de alimentos resulta numa luta pela existência na qual os mais aptos sobrevivem, e pela qual, em cada geração, cada espécie é transformada para uma adaptação mais próxima ao seu meio ambiente; e finalmente (tendo, pela hipótese e pela dedução, limitado seu problema e seu campo de observação) voltou-se para "a face imarcescível da natureza" e realizou, durante vinte anos, um paciente exame indutivo dos fatos. Por sua vez, Einstein concebeu, ou tomou de Newton, a hipótese de que a luz se propaga em linhas curvas, e não retas; deduziu, com base nela, a conclusão de que uma estrela que pareça estar (segundo a teoria da linha reta) numa certa posição no céu está, na realidade, um pouco para o lado daquela posição; e pediu experimentos e

observações para testarem essa conclusão. E óbvio que a função da hipótese e da imaginação é maior do que supunha Bacon; o processo da ciência é mais direto e circunscrito do que no plano baconiano. O próprio Bacon previa a obsolescência de seu método; a prática da ciência iria descobrir melhores modos de investigação do que aqueles que podiam ser criados nos interlúdios da condução dos negócios públicos. "Essas coisas requerem algumas gerações para o seu amadurecimento."

Até um amante do espírito baconiano tem que admitir, também, que o grande chanceler, enquanto propunha a lei para a ciência, deixou de acompanhar a evolução da ciência de sua época. Rejeitou Copérnico e ignorou Kepler e Tycho Brahe; depreciou Gilbert e pareceu desconhecer Harvey. Na verdade, ele adorava mais o discurso do que a pesquisa; ou talvez não tivesse tempo para investigações trabalhosas. O trabalho que realizou em filosofia e ciência ficou em fragmentos e num caos quando ele morreu; cheio de repetições, contradições, aspirações e introduções. *Ars longa, vita brevis* — a arte é longa e a vida é breve: esta é a tragédia de toda grande alma.

Atribuir a um homem tão sobrecarregado de trabalho assim, cuja reconstrução da filosofia tinha que ser espremida nos vãos de uma atormentada e onerada carreira política, as vastas e complicadas criações de Shakespeare, é desperdiçar o tempo dos estudantes com as controvérsias de gabinete de teóricos ociosos. Falta a Shakespeare exatamente aquilo que distingue o nobre chanceler — erudição e filosofia. Shakespeare possui um impressionante conhecimento superficial de muitas ciências, e o domínio de nenhuma; em todas elas, ele fala com a eloquência de um amador. Aceita a astrologia: "Esse imenso país (...) sobre o qual as estrelas, em secreta influência, comentam." (Soneto XV.). Está sempre cometendo erros que o erudito Bacon não poderia ter cometido: o seu Heitor cita Aristóteles, e seu Coriolano alude a Catão; supõe que as lupercais sejam uma montanha, e compreende César quase tão profundamente quanto César é compreendido por H. G. Wells. Faz inúmeras referências ao seu começo de vida e a suas tribulações matrimoniais. Perpetra vulgaridades, obscenidades e trocadilhos perfeitamente normais no tranquilo fanfarrão que não conseguiu escapar bem do bagunceiro de Stratford e do filho do açougueiro, mas difíceis de se esperar no frio e calmo filósofo. Carlyle chama Shakespeare de o maior dos intelectos; mas ele era, isso sim, a maior das imaginações e o mais perspicaz dos olhares. Ele é um psicólogo que não pode ser ignorado, mas não é filósofo: não possui estrutura de pensamento unificada por um propósito para a sua vida e para a Humanidade. Está imerso no amor e seus problemas, e só pensa em filosofia, através das frases de Montaigne, quando está de coração partido. Quanto ao mais, aceita o mundo com alegria; não é consumido pela visão reconstrutora que enobreceu Platão, Nietzsche ou Bacon.

Ora, a grandeza e a fraqueza de Bacon estão precisamente na sua paixão pela unidade, no desejo de abrir as asas de seu gênio coordenador por sobre uma centena de ciências. Tinha aspirações de ser como Platão, "um homem de gênio sublime que tinha uma visão de todas as coisas como se estivesse num rochedo elevado". Cedeu sob o peso das tarefas que havia atribuído a si mesmo; fracassou pelo excesso de incumbências, e por isso deve ser perdoado. Não conseguiu entrar na terra prometida da ciência, mas, como expressou o epitáfio de Cowley, poderia ao menos ter se colocado na fronteira e apontado suas belas características ao longe.

Sua realização não foi menos grandiosa por ter sido indireta. Seus trabalhos filosóficos, embora pouco lidos hoje, "movimentaram os intelectos que moviam o mundo". (Macaulay, p. 491.) Tornou-se a voz eloquente do otimismo e da resolução da Renascença. Nunca houve outro homem que tivesse sido um estímulo tão grande para outros pensadores. O rei Jaime, é verdade, recusou-se a aceitar sua sugestão de apoio à ciência, e sobre o Novum Organum disse que "era como a paz de Deus, que ultrapassa toda a compreensão". Mas homens superiores em 1662, ao fundarem aquela Real Sociedade que iria se tornar a maior associação de cientistas do mundo, proclamaram Bacon seu modelo e sua inspiração; esperavam que aquela organização de pesquisas inglesa abrisse o caminho para a associação de âmbito europeu que o Progresso da Ciência os ensinara a desejar. E quando as grandes inteligências do iluminismo francês empreenderam aquela obra-prima de realização intelectual, a Encyclopédie, dedicaram-na a Francis Bacon. "Se", disse Diderot no prospecto, "conseguirmos realizá-la, iremos dever muitíssimo ao presidente da Câmara dos Pares, Bacon, que lançou o plano de um dicionário universal de ciências e artes numa época em que, por assim dizer, não existiam artes nem ciências. Esse gênio extraordinário, quando era impossível escrever uma história do que era conhecido, escreveu uma história daquilo que era necessário aprender." D'Alembert chamou Bacon de "o maior, mais universal e mais eloquente dos filósofos". A Convenção publicou as obras de Bacon a expensas do Estado. (Nichol, II, 235). Toda a substância e a carreira do pensamento britânico seguiu a filosofia de Bacon. Sua tendência de conceber o mundo em mecânicos termos democriteanos proporcionou ao seu secretário, Hobbes, o ponto de partida para um materialismo completo; seu método indutivo deu a Locke a ideia de uma psicologia empírica, limitada pela observação e livre da teologia e da metafísica; e a sua ênfase em "produtos básicos" e "frutos" encontrou uma formulação na identificação, feita por Bentham, daquilo que é útil e daquilo que é bom.

Onde quer que o espírito de controle tenha dominado o espírito da resignação, fez-se sentir a influência de Bacon. Ele é a voz de todos aqueles europeus que transformaram um continente de uma floresta em uma terra de tesouros de arte e ciência e fizeram de

sua pequena península o centro do mundo. "Os homens não são animais eretos", disse Bacon, "mas deuses imortais." "O criador nos deu alma, como a todo mundo, mas uma alma que não se sacia nem mesmo com um mundo." Tudo é possível para o homem. A contagem do tempo mal começou; deem-nos uns pequenos séculos, e iremos controlar e refazer todas as coisas. Talvez aprendamos, finalmente, a mais nobre das lições, a de que o homem não deve combater o homem, mas só deve fazer guerra contra os obstáculos que a natureza interpõe ao triunfo do homem. "Não será um erro", escreve Bacon em um de seus mais belos trechos, "distinguir os três tipos, e como se fossem graus, de ambição da Humanidade. O primeiro é o daqueles que desejam estender seu poder em seu país natal; tipo este que é vulgar e degenerado. O segundo é o daqueles que trabalham para estender o poder de seu país e o seu domínio entre os homens; este tem, sem dúvida, mais dignidade, mas não menos ganância. Mas se um homem se esforça por estabelecer e ampliar o poder e o domínio da própria raça humana sobre o universo, sua ambição é, sem dúvida, uma coisa mais sadia e mais nobre do que as outras duas." (*Nov. Org.,* I, 129.). Bacon estava destinado a ser feito em pedaços por essas ambições hostis que brigavam pela sua alma.

VI. EPÍLOGO

"Os homens que ocupam altos cargos são três vezes servos: servos do soberano ou do Estado, servos da fama e servos dos negócios, de modo que não têm liberdade, nem pessoal, nem de seus atos, nem de seu tempo. (...) A ascensão ao cargo é trabalhosa, e por meio de sofrimentos os homens chegam a sofrimentos ainda maiores; e às vezes é abjeta, e por meio de indignidades os homens chegam às dignidades. O piso é escorregadio, e o regresso é uma queda ou, no mínimo, um eclipse." (Ensaio "Do Alto Cargo"). Que melancólico sumário do epílogo de Bacon!

"Os defeitos de um homem", disse Goethe, "são tomados de sua época; suas virtudes e sua grandeza lhe pertencem." Isso parece um pouco injusto para com o Zeitgeist, mas é excepcionalmente justo no caso de Bacon. Abbott, (*Francis Bacon*, cap. 1.) depois de um esmerado estudo da moral vigente na corte de Elizabeth, conclui que todas as figuras principais, homens e mulheres, eram discípulos de Maquiavel. Roger Ascham descreveu em versos de pé quebrado as quatro virtudes cardeais procuradas na corte da rainha:

Cog, lie, flatter and face,

Four ways in Court to win men grace.

If thou be thrall to none of these,

Away, good Piersl Home, John Cheesel

(Trapacear, mentir, lisonjear e atrever-se,

Quatro maneiras de na Corte a boa graça obter-se.

Se não fores escravo de nenhuma delas,

Mantém-te afastado, bom Piers! Para casa, John Cheese!)

Um dos costumes daquela época animada era o recebimento, pelos juizes, de "presentes" das pessoas cujos casos estivessem sendo julgados em seus tribunais. Bacon não estava acima dos hábitos de sua época nesse assunto, e a tendência de manter suas despesas muitos anos à frente de sua renda proibia-lhe o luxo de escrúpulos. Isso poderia ter passado despercebido, não fosse o fato de ele ter feito inimigos no caso de Essex, e sua presteza em dar estocadas nos inimigos com a sua fala. Um amigo o avisara: "Diz-se à boca pequena, na corte, que (...) assim como a sua língua tem sido uma navalha para alguns, a deles não será diferente para você." (Ibid., p. 13 nota.). Mas ele não deu atenção aos avisos. Parecia estar nas boas graças do rei; tinha sido feito barão Verulam de Verulam em 1618, e visconde de St. Albans em 1621; e durante três anos tinha sido presidente da Câmara dos Pares.

Então, de súbito, veio o golpe. Em 1621, um litigante decepcionado acusou-o de receber dinheiro para decidir um processo; não era uma coisa fora do comum, mas Bacon percebeu logo que se seus inimigos quisessem fazer pressão, poderiam forçar a sua queda. Foi para casa e aguardou os acontecimentos. Quando soube que todos os inimigos clamavam pela sua demissão, enviou sua "confissão e humilde submissão" ao rei. Jaime, cedendo à pressão do então vitorioso Parlamento, contra o qual Bacon o defendera com tanta persistência, mandou-o para a Torre. Mas Bacon foi solto dois dias depois; e a pesada multa que lhe havia sido imposta foi perdoada pelo rei. Seu orgulho não estava de todo quebrado. "Eu fui o mais justo juiz que houve na Inglaterra nos últimos cinquenta anos", disse ele; "mas foi o julgamento mais justo que houve no Parlamento nos últimos duzentos anos."

Passou os cinco anos que lhe restavam na obscuridade e na paz do lar, atormentado por uma inusitada pobreza, mas consolado pela ocupação ativa com a filosofia. Nesse período, escreveu sua maior obra em latim, **De Augmentis Scientiarum**, publicou uma edição aumentada dos Ensaios, um fragmento intitulado *Sylva Sylvaruni* e uma *History of Henry VII*. Lamentou não ter abandonado a política mais cedo e dedicado todo o seu

tempo à literatura e à ciência. Até o último instante, esteve ocupado com o trabalho, e morreu, por assim dizer, no campo de batalha. No seu ensaio "Da Morte" ele havia expressado o desejo de morrer "numa busca intensa, que é como o sangue quente a brotar de uma pessoa ferida, mal deixando sentir a dor do golpe". Como aconteceu a César, foi-lhe atendido o desejo.

Em março de 1626, enquanto viajava de Londres para Highgate e repisava na mente a questão de quanto tempo a carne poderia ser protegida da putrefação por estar coberta de neve, decidiu submeter logo o assunto a um teste. Fazendo uma parada numa casa de campo, comprou uma ave, matou-a e recheou-a de neve. Enquanto fazia isso, foi acometido de calafrios e fraqueza; e sentindo-se demasiado mal para voltar à cidade, deu instruções para que o levassem para a casa de lorde Arundel, que ficava perto, onde ficou de cama. Ainda não foi então que desistiu de viver; escreveu, satisfeito, que "o experimento (...) teve um resultado excelente". Mas foi o último. A intermitente febre de sua vida variada o havia consumido por completo; estava inteiramente esgotado, agora, fraco demais para lutar contra a doença que lentamente se aproximava de seu coração. Morreu no dia 9 de abril de 1626, aos 65 anos de idade.

Havia escrito em seu testamento essas palavras orgulhosas e características: "Deixo minha alma para Deus. (...) Meu corpo, para ser enterrado na obscuridade. Meu nome, para as gerações futuras e para as nações estrangeiras." As gerações e as nações o aceitaram.

CAPÍTULO IV

SPINOZA

I. DADOS HISTÓRICOS E BIOGRÁFICOS

1. A ODISSÉIA DOS JUDEUS

A HISTÓRIA DOS JUDEUS, a partir da Diáspora, é uma das epopeias da história europeia. Impelidos para fora de sua pátria natural pela captura de Jerusalém pelos romanos (70 d.C.) e espalhados, pela fuga e pelo comércio, por todas as nações e para todos os continentes; perseguidos e dizimados pelos adeptos das grandes religiões — cristianismo e islamismo — que haviam nascido de suas escrituras e suas memórias; proibidos, pelo sistema feudal, de possuir terras e, pelas guildas, de tomarem parte na indústria; confinados em guetos congestionados e atividades que se iam restringindo, assaltados pela populaça e roubados pelos reis; construindo com seus recursos e seu comércio as aldeias e cidades indispensáveis à civilização; párias e excomungados insultados e injuriados; e no entanto, sem qualquer estrutura política, sem qualquer compulsão legal para uma unidade social, sem mesmo uma língua comum, esse povo maravilhoso tem se mantido em corpo e alma, preservou sua integridade racial e cultural, manteve com ciumento amor seus mais antigos rituais e tradições, esperou, paciente e resolutamente, o dia da libertação, e surgiu maior, em números, do que nunca, renomado em todos os campos pelas contribuições de seus gênios e restaurado em triunfo, depois de dois mil anos de vida errante, à sua antiga e inesquecida pátria. Que drama poderia rivalizar com a grandiosidade desses sofrimentos, com a variedade dessas cenas e com a glória e a justiça dessa realização? Que ficção poderia igualar o romance dessa realidade?

A diáspora havia começado muitos séculos antes da queda da Cidade Santa; através de Tiro, Sídon e outros portos, os judeus haviam se espalhado pelo exterior, chegando a todos os recantos do Mediterrâneo — Atenas e Antióquia, Alexandria e Cartago, à

Roma e Marselha, e até para a longínqua Espanha. Depois da destruição do Templo, a diáspora tor- nou-se quase uma migração em massa. No final, o movimento seguiu por duas correntes: uma, ao longo do Danúbio e do Reno e dali, mais tarde, para a Polônia e a Rússia; a outra, para a Espanha e Portugal com os mouros conquistadores (711 d.C.). Na Europa central, os judeus se destacaram como comerciantes e financistas; na península, absorveram prazerosamente o conhecimento matemático, médico e filosófico dos árabes e desenvolveram uma cultura própria nas grandes escolas de Córdoba, Barcelona e Sevilha. Ali, nos séculos XII e XIII, os judeus tiveram um papel destacado na transmissão de cultura antiga e oriental à Europa ocidental. Foi em Córdoba que Moisés Maimônides (1135-1204), o maior médico de sua época, escreveu seu famoso comentário bíblico, o *Guia dos Perplexos;* foi em Barcelona que Hasdai Crescas (1370-1430) propôs heresias que abalaram todo o judaísmo.

Os judeus da Espanha prosperaram e floresceram até a conquista de Granada por Fernando, em 1492, e a expulsão definitiva dos mouros. Os judeus peninsulares perderam, então, a liberdade de que haviam gozado sob a tolerante ascendência do Islã; a Inquisição lançou-se sobre eles com a opção entre o batismo e a prática do cristianismo ou o exílio e o confisco de seus bens. Não que a Igreja fosse violentamente hostil para com os judeus — os papas protestaram repetidas vezes contra as barbaridades da Inquisição; mas o rei de Espanha pensava poder engordar a sua bolsa com a riqueza pacientemente acumulada daquela raça estrangeira. Quase no ano em que Colombo descobriu a América, Fernando descobriu os judeus.

A grande maioria dos judeus aceitou a alternativa mais árdua e correu os olhos à sua volta à procura de um lugar de refúgio. Alguns pegaram navios e tentaram entrar em Gênova e outros portos italianos; foram recusados e seguiram viagem, em meio a crescentes sofrimentos e doenças, até que atingiram a costa da África, onde muitos foram assassinados por causa das jóias que se acreditava terem engolido. Uns poucos foram recebidos em Veneza, que sabia o quanto de sua ascendência marítima ela devia aos judeus. Outros financiaram a viagem de Colombo, homem que talvez fosse da raça deles, na esperança de que o grande navegador encontrasse para eles uma nova pátria. Um grande número embarcou nos frágeis navios daquela época e seguiu Atlântico acima, entre a hostil Inglaterra e a hostil França, para encontrar finalmente um certo grau de boas-vindas na pequena de alma grande, a Holanda. Entre eles estava uma família de judeus portugueses chamada Spinoza.

Depois disso, a Espanha decaiu e a Holanda prosperou. Os judeus construíram sua primeira sinagoga em Amsterdã, em 1598; e quando, 75 anos depois, construíram outra,

a mais magnificente da Europa, seus vizinhos cristãos ajudaram-nos a financiar o empreendimento. Os judeus estavam felizes, agora, se pudermos julgar pela robustez dos comerciantes e rabinos aos quais Rembrandt deu imortalidade. Mas para os meados do século XVII, a tranquilidade dos acontecimentos foi interrompida por uma acirrada controvérsia na sinagoga. Uriel A Costa, um jovem apaixonado que havia abandonado, como alguns judeus, a influência cética da Renascença, escreveu um tratado atacando vigorosamente a crença numa outra vida. Essa atitude negativa não era necessariamente contrária à doutrina judaica mais antiga; mas a sinagoga obrigou-o a se retratar publicamente, sob pena de atrair o desprezo de uma comunidade que os acolhera com generosidade mas que seria implacavelmente hostil a qualquer heresia que atacasse de forma tão violenta aquilo que era considerado a própria essência do cristianismo. A fórmula de retratação e penitência exigia que o orgulhoso autor se deitasse transversalmente à soleira da sinagoga, enquanto os membros da congregação passassem, pisando-lhe o corpo. Humilhado além do que podia suportar, Uriel foi para casa, escreveu uma violenta denúncia contra seus perseguidores, e suicidou-se com um tiro.

Isso no ano de 1640. Naquela época, Baruch Spinoza, "o maior judeu dos tempos modernos", e o maior dos filósofos modernos, era uma criança de oito anos, o aluno favorito da sinagoga.

2. **A EDUCAÇÃO DE SPINOSA**

Foi essa odisseia dos judeus que preencheu a formação da mente de Spinoza e tornou-o irrevogavelmente, embora excomungado, um judeu. Embora o pai fosse um comerciante de sucesso, o rapaz não se sentia inclinado a essa carreira e preferia passar o tempo dentro e em torno da sinagoga, absorvendo a religião e a história de seu povo. Foi um estudante brilhante, e os mais velhos o consideravam uma futura luz de sua comunidade e de sua fé. Dentro de muito pouco tempo, ele passou da Bíblia para os comentários rigorosamente sutis do Talmude; e deles para os escritos de Maimônides, Levi ben Gerson, Ibn Ezra e Hasdai Cresças; e sua promíscua voracidade se estendia até mesmo à filosofia mística de Ibn Gebirol e às complicações cabalísticas de Moisés de Córdoba.

Ele ficou impressionado com a identificação, feita por este último, de Deus e do Universo; acompanhou a ideia em Ben Gerson, que ensinou a eternidade do mundo; e em Hasdai Cresças, que acreditava que o universo da matéria era o corpo de Deus. Leu, em

Maimônides, uma discussão meio favorável da doutrina de Averróis, de que a imortalidade é impessoal; mas encontrou, no *Guia dos Perplexos,* mais perplexidades do que orientação. Porque o grande rabino propunha mais questões do que respondia; e Spinoza viu as contradições e improbabilidades do Antigo Testamento continuarem em seu pensamento muito tempo depois de as soluções de Maimônides se terem dissolvido no esquecimento. Os mais hábeis defensores de uma fé são os seus piores inimigos; porque suas sutilezas provocam dúvidas e estimulam a mente. E se isso aconteceu com os escritos de Maimônides, aconteceu muito mais com o caso dos comentários de Ibn Ezra, onde os problemas da velha fé foram expressos de maneira mais direta e às vezes abandonados por serem considerados insolúveis. Quanto mais Spinoza lia e refletia mais as suas simples certezas se transformavam em conjectura e dúvida.

Sua curiosidade foi despertada para procurar saber o que os pensadores do mundo cristão haviam escrito sobre as grandes questões de Deus e do destino humano. Começou a estudar latim com um erudito holandês, Van den Ende, e passou para uma esfera mais ampla de experiência e conhecimento. Seu novo professor também tinha um pouco de herege, era um crítico de credos e governos, um homem aventureiro que saiu de sua biblioteca para juntar-se a uma conspiração contra o rei de França e que enfeitou um cadafalso em 1674. Ele tinha uma filha bonita, que se tornou a vitoriosa rival do latim nas afeições de Spinoza; até mesmo um universitário moderno poderia ser convencido a estudar latim com estímulos dessa natureza. Mas a jovem não era intelectual a ponto de estar cega quanto à principal oportunidade; e quando surgiu outro pretendente, trazendo presentes caros, ela perdeu o interesse por Spinoza. Não há dúvida de que foi naquele momento que o nosso herói se tornou um filósofo.

De qualquer modo, ele havia dominado o latim; e através do latim, penetrou na herança do pensamento europeu antigo e medieval. Parece ter estudado Sócrates, Platão e Aristóteles; mas a eles preferia os grandes atomistas, Demócrito, Epicuro e Lucrécio; e os estóicos deixaram nele a sua marca indelével. Leu os filósofos escolásticos e deles absorveu não só a terminologia, mas o método geométrico de exposição por axioma, definição, proposição, prova, escólio e corolário. Estudou Bruno (1548-1600), o magnífico rebelde cujo ardor "nem todas as neves do Cáucaso podiam arrefecer", que andou de país a país e de credo a credo e sempre "saiu pela porta pela qual entrara" — procurando e conjecturando; e que acabou sendo condenado pela Inquisição a ser executado "com a misericórdia possível e sem o derramamento de sangue" — isto é, a ser queimado vivo. Que riqueza de ideias havia naquele italiano romântico! Primeiro de tudo, a ideia central da unidade: toda a realidade é una em substância, una em causa, una em origem; e Deus e essa realidade são uma coisa só. E para Bruno, mente e matéria são unos; toda partícula de realidade é composta inseparavelmente do físico e do

psíquico. O objetivo da filosofia, portanto, é perceber unidade na diversidade, mente na matéria e matéria na mente; encontrar a síntese na qual opostos e contradições se encontram e se fundem; erguer-se ao mais alto conhecimento da unidade universal que é o equivalente intelectual do amor de Deus. Cada uma dessas ideias tornou-se parte da estrutura íntima do pensamento de Spinoza.

Por fim, e acima de tudo, ele foi influenciado por Descartes (1596- 1650), pai da tradição subjetiva e idealista (como Bacon fora da objetiva e da realista) na filosofia moderna. Para seus seguidores franceses e seus inimigos ingleses, a teoria central de Descartes era a primazia da consciência — sua proposição aparentemente óbvia de que a mente conhece a si mesma mais imediata e diretamente do que jamais poderá conhecer qualquer outra coisa; que ela só conhece o "mundo exterior" através da impressão desse mundo sob a mente sob a forma de sensação e percepção; que toda a filosofia deve, em consequência (embora deva duvidar de tudo mais), começar com a mente e o eu individual e expor seu primeiro argumento em três palavras: "Penso, logo existo" (*Cogito*, *ergo sum).* Talvez houvesse algo do individualismo renascentista nesse ponto de partida; sem dúvida, havia nele toda uma cartola de mágico de consequências para especulação posterior. Começava, agora, o grande jogo da epistemologia (epistemologia significa, etimologicamente, a lógica [*logos*] da compreensão [*episteme*] — isto é, a origem, natureza e validade do conhecimento) que, em Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant, tornou-se uma Guerra de Trezentos Anos que, ao mesmo tempo, estimulou e devastou a filosofia moderna.

Mas esse aspecto do pensamento de Descartes não interessou a Spinoza; ele não iria se perder nos labirintos da epistemologia. O que o atraía era a concepção de Descartes de uma substância homogênea sublinhando todas as formas de matéria, e outra substância homogênea sublinhando todas as formas da mente; essa separação da realidade em duas substâncias finais era um desafio à paixão unificadora de Spinoza e atuou como um esperma fertilizante sobre as acumulações de seu pensamento. O que o atraía uma vez mais era o desejo de Descartes de explicar o mundo inteiro, exceto Deus e a alma, por leis mecânicas e matemáticas — uma ideia que recuava a Leonardo e a Galileu, e talvez refletindo o desenvolvimento da maquinaria e da indústria das cidades da Itália. Dado um empurrão inicial por parte de Deus, disse Descartes (muito parecido com o que Anaxágoras dissera dois mil anos antes), e o resto dos processos e desenvolvimentos astronômicos, geológicos e todos os não mentais pode ser explicado com base numa substância homogênea que existe, a princípio, sob forma desintegrada (a "hipótese nebular" de Laplace e Kant); e todo movimento de todo animal, e mesmo do corpo humano, é um movimento mecânico — a circulação do sangue, por exemplo, e os atos

reflexos. O mundo inteiro e todos os corpos são uma máquina; mas fora do mundo existe Deus, e dentro do corpo está a alma espiritual.

Aqui, Descartes parou; mas Spinoza continuou, ansioso.

3. EXCOMUNHÃO

Foram esses os antecedentes mentais do externamente tranquilo mas internamente perturbado jovem que em 1656 (ele havia nascido em 1632) foi chamado à presença dos veteranos da sinagoga sob a acusação de heresia. Era verdade, perguntaram-lhe, que ele dissera a amigos que Deus poderia ter um corpo — o mundo da matéria; que os anjos poderiam ter alucinações; que a alma poderia ser meramente vida; e que o Antigo Testamento nada dizia sobre a imortalidade?

Não sabemos o que ele respondeu. Sabemos, apenas, que lhe ofereceram uma anuidade de quinhentos dólares se ele consentisse em manter pelo menos uma lealdade externa à sua sinagoga e à sua fé; (Graetz, *História dos Judeus;* Nova York, 1919; vol. V, p. 140.) que ele recusou a oferta; e que no dia 27 de julho de 1656 ele foi excomungado com todas as lúgubres formalidades do ritual hebraico. "Durante a leitura do castigo, ouvia-se de vez em quando a lamurienta e demorada nota de uma grande trompa; as luzes, vistas brilhando forte no início da cerimônia, foram extintas uma a uma à medida que ela prosseguia, até que no final a última se apagou — típica da extinção da vida espiritual do homem excomungado — e a congregação ficou em completa escuridão." (Willis, *Benedict de Spinoza;* 1870; p. 35)

Van Vloten nos deu a fórmula usada para a excomunhão (Tradução inglesa de Willis, p. 34):

Os chefes do Conselho Eclesiástico fazem saber que, já bem convencidos das nocivas opiniões e atos de Baruch de Spinoza, procuraram, de diversas maneiras e por várias promessas, desviá-lo de seus caminhos desastrosos. Tendo em vista, porém, que não conseguiram fazê-lo adotar qualquer maneira melhor de pensar; que, pelo contrário, a cada dia têm mais provas das horríveis heresias por ele nutridas e confessadas, e da insolência com que essas heresias são promulgadas e difundidas, com muitas pessoas merecedoras de crédito tendo testemunhado isso na presença do citado Spinoza, este foi

considerado plenamente culpado das mesmas. Por isso, realizada uma revisão de toda a questão perante os chefes do Conselho Eclesiástico, ficou resolvido, com a concordância dos Conselheiros, anatematizar o referido Spinoza, isolá-lo do povo de Israel e, a partir do presente momento, colocá-lo em anátema com a seguinte maldição.

Com o julgamento dos anjos e a sentença dos santos, nós anatematizamos, execramos, amaldiçoamos e expulsamos Baruch de Spinoza, com a concordância de toda a sacra comunidade, na presença dos livros sagrados com os 613 preceitos neles contidos, pronunciando contra ele a maldição com a qual Elisha amaldiçoou as crianças e todas as maldições escritas no Livro da Lei. Que ele seja maldito durante o dia, e maldito à noite; que seja maldito deitado, e maldito ao se levantar; maldito ao sair, e maldito ao entrar. Que o Senhor nunca mais o perdoe ou o reconheça; que a ira e a indignação do Senhor queimem daqui por diante contra esse homem, carreguem-no de todas as maldições escritas no Livro da Lei e apaguem seu nome sob o céu; que o senhor o afaste do mal de todas as tribos de Israel, coloque sobre ele todas as maldições do firmamento contidas no Livro da Lei; e que todos vós que fordes obedientes ao Senhor vosso Deus sejais salvos nesta data.

Ficam, portanto, todos advertidos de que ninguém deverá conversar com ele, ninguém deverá comunicar-se com ele por escrito; que ninguém lhe preste qualquer serviço, ninguém resida sob o mesmo teto que ele, ninguém se aproxime dele mais de quatro côvados, e que ninguém leia qualquer documento ditado por ele ou escrito por sua mão.

Não nos apressemos demais em julgar os líderes da sinagoga; eles enfrentavam uma situação delicada. Não há dúvida de que hesitaram em submeter-se à acusação de que eram tão intolerantes em relação à heterodoxia quanto a inquisição que os exilara da Espanha. Mas acharam que a gratidão para com seus anfitriões na Holanda exigia a excomunhão de um homem cujas dúvidas atacavam a doutrina cristã com a mesma gravidade com que atacava o judaísmo. O protestantismo não era, na época, a liberal e fluente filosofia que agora se torna; as guerras religiosas tinham deixado cada grupo entrincheirado inamovivelmente em seu credo, acalentado, agora, ainda mais, devido ao sangue que acabara de ser derramado em sua defesa. O que diriam as autoridades holandesas a uma comunidade judaica que retribuía a tolerância e a proteção cristãs produzindo, numa geração, um A Costa e, na seguinte, um Spinoza? Além do mais, unanimidade religiosa parecia, aos mais antigos, o único meio de preservar o pequeno grupo judeu de Amsterdã da desintegração e quase o último meio de preservar a unidade e, assim, assegurar a sobrevivência dos judeus espalhados pelo mundo. Se eles tivessem tido seu próprio país, sua guerra civil, seus sistemas de força e poder seculares para compelir à coesão interna e ao respeito externo, poderiam ter sido mais tolerantes; mas a sua religião era, para eles, o seu patriotismo e a sua fé, a sinagoga era o seu centro de vida social e política bem como de rituais e de adoração; e a Bíblia,

cuja veracidade Spinoza impugnara, era a "Mãe Pátria portátil" de seu povo; nessas circunstâncias, achavam eles, heresia era traição, e tolerância, suicídio.

Sentimos que eles deveriam ter corrido bravamente esses riscos; mas julgar os outros com justiça é tão difícil quanto agir inteiramente contra a própria natureza. Talvez (segundo sugestão de Israel Abrahams, no verbete *Judeus, Encyclopedia Britannica*) Menasseh ben Israel, chefe espiritual de toda a comunidade de judeus de Amsterdã, pudesse ter achado uma fórmula conciliatória dentro da qual tanto a sinagoga como o filósofo encontrassem um espaço para viver em paz mútua; mas o grande rabino estava, na ocasião em Londres, persuadindo Cromwell a abrir a Inglaterra aos judeus. O destino havia escrito que Spinoza deveria pertencer ao mundo.

4. RETIRO E MORTE

Ele recebeu a excomunhão com uma coragem tranquila, dizendo: "Ela não me compele a nada que eu não teria feito de qualquer modo." Mas isso era como assobiar no escuro para afastar o medo; na verdade, o jovem estudante se via amarga e impiedosamente só. Nada é tão terrível quanto a solidão; e poucas formas de solidão tão difíceis quanto o isolamento de um judeu de todo o seu povo. Spinoza já havia sofrido com a perda de sua antiga fé; erradicar dessa maneira o que se tem na sua mente é uma operação séria e deixa muitas feridas. Tivesse Spinoza entrado para outro grupo, abraçado outra das ortodoxias nas quais homens se agrupavam como vacas se aconchegando umas nas outras em busca de calor, poderia ter encontrado no papel de convertido eminente uma parte da vida que havia perdido ao ser inteiramente expulso de sua família e de sua raça. Mas não entrou para nenhuma outra seita e viveu a vida sozinho. Seu pai, que alimentara as esperanças de ver a preeminência do filho na cultura hebraica, mandou-o embora; a irmã tentou tapeá-lo para tirar-lhe uma pequena herança; (Ele levou o caso aos tribunais, venceu a causa, e depois doou a herança à irmã) seus antigos amigos o evitavam. Não admira que haja pouco humor em Spinoza! E não admira que ele desabafe um pouco de amargura, de vez em quando, quando pensa nos Guardiães da Lei.

Aqueles que desejam descobrir as causas dos milagres e compreender as coisas da natureza como filósofos, em vez de olhar para elas assombrados como se fossem bobos, são logo considerados hereges e ímpios, e como tal proclamados por aqueles a quem a massa adora como intérpretes da natureza e dos deuses. Porque esses homens sabem que, uma vez afastada a ignorância, cessaria o deslumbramento, que é o único meio pelo qual a sua autoridade é mantida (*Ética,* Parte 1, Apêndice).

A experiência culminante veio pouco depois da excomunhão. Certa noite, enquanto Spinoza caminhava pelas ruas, um piedoso rufião, disposto a demonstrar sua teologia cometendo um assassinato, atacou o jovem estudante com uma adaga. Spinoza, voltando-se rapidamente, escapou com um leve ferimento no pescoço. Concluindo que são poucos os lugares neste mundo em que é seguro ser filósofo, ele foi morar num tranquilo quarto de sótão na estrada de Outerdek, fora de Amsterdã. Foi então, provavelmente, que alterou seu nome de Baruch para Benedictus. O casal que o hospedava era cristão da seita menonita e sabia, até certo ponto, compreender um herege. Os dois gostavam de sua fisionomia tristemente bondosa (quem sofreu bastante se torna muito amargurado ou muito delicado) e ficavam encantados quando, ocasionalmente, ele descia à noite, fumava seu cachimbo em companhia deles e sintonizava sua conversa nos tons simples deles. A princípio, ele se sustentou ensinando a crianças da escola de Van den Ende e depois polindo lentes, já que tinha tendência para lidar com material refrator. Aprendera o ofício da óptica enquanto vivia na comunidade judaica; estava de acordo com o cânone hebraico, segundo o qual todo estudante deveria adquirir uma arte manual; não apenas porque o estudo e o ensinamento honesto raramente podem prover o sustento de uma vida, mas, como dissera Gamaliel, o trabalho mantém a pessoa virtuosa, enquanto "todo homem instruído que não adquirir um ofício acabará se tornando um patife".

Cinco anos mais tarde (1660), o senhorio mudou-se para Rhynsburg, perto de Leyden, e Spinoza o acompanhou. A casa ainda existe, e a rua leva o nome do filósofo. São anos de vida simples e altas reflexões. Muitas vezes, ele ficava no quarto durante dois ou três dias, sem ver ninguém, e mandando que suas modestas refeições lhe fossem levadas até lá. O trabalho com as lentes, embora de boa qualidade, não era tão regular que proporcionasse a Spinoza mais do que o meramente suficiente; ele adorava demais a sabedoria para ser um homem "bem-sucedido". Colerus, que acompanhou Spinoza naquela moradia e escreveu uma pequena biografia do filósofo com base nas informações daqueles que o haviam conhecido, diz: "Ele era muito cuidadoso ao calcular suas contas a cada trimestre; o que fazia para que pudesse gastar nem mais nem menos do que aquilo que tinha que gastar a cada ano. E às vezes dizia às pessoas da casa que ele era como a serpente que forma um círculo com a cauda na boca — para indicar que nada lhe sobrava no fim do ano" (*In* Pollock, *Life and Philosophy of Spinoza;* Londres, 1899; p. 393.). Mas, à sua modesta maneira, era feliz. A uma pessoa que o aconselhou a confiar mais na revelação do que na razão, ele respondeu: "Embora às vezes eu ache irreal o fruto que colho com a minha compreensão natural, isso não pode fazer com que eu sinta outra coisa que não satisfação, porque na coleta eu me sinto feliz e passo meus dias não suspirando e triste, mas em paz, serenidade e alegria"

(Epístola 34, ed. Willis). "Se Napoleão tivesse sido tão inteligente quanto Spinoza", diz um grande sábio, "teria morado numa água-furtada e escrito quatro livros." (Anatole France: M. *Bergeret in Paris*, Nova York, 1921; p. 180).

Aos retratos de Spinoza que chegaram até nós, podemos acrescentar uma palavra de descrição vinda de Colerus. "Ele era de estatura mediana. Tinha feições agradáveis, a pele era um tanto escura, os cabelos pretos e encaracolados, as sobrancelhas espessas e pretas, de modo que se podia facilmente saber, pela sua aparência, que ele descendia de judeus portugueses. Quanto aos trajes, era muito descuidado, pouco diferindo do mais humilde dos cidadãos. Um dos mais eminentes conselheiros do Estado, indo visitá-lo e encontrando-o vestindo um robe muito sujo, repreendeu-o por aquilo e lhe ofereceu um outro. Spinoza respondeu que um homem não se tornava melhor por ter um belo robe, e acrescentou: Não é racional envolver coisas de pouco ou nenhum valor numa capa preciosa'" (*In* Pollock, p. 394). A sartorial filosofia de Spinoza nem sempre era assim tão ascética. "Não é um porte desalinhado ou desmazelado que nos torna sábios", escreve ele; "pois a afetada indiferença à aparência pessoal é, isso sim, prova de um espírito pobre no qual a verdadeira sabedoria não conseguiu encontrar guarida digna e a ciência só encontrou desordem e confusão."(*In* Willis, p. 72.)

Foi durante essa estada de cinco anos em Rhynsburg que Spinoza escreveu o pequeno fragmento *Sobre o Melhoramento do Intelecto (De Intellects Emendatione)* e a *Etica Demonstrada Geometricamente (Ethica More Geométrico Demonstrata)*. Este último foi terminado em 1665; mas durante dez anos Spinoza não se esforçou para publicá-lo. Em 1668, Adrian Koerbagh, por imprimir opiniões semelhantes às de Spinoza, foi condenado a dez anos de prisão; e lá morreu depois de cumprir dezoito meses de sua sentença. Quando, em 1675, Spinoza foi a Amsterdã confiando em que poderia, agora, publicar sem problemas sua *chef-d'oeuvre,* "espalhou-se um rumor", como escreve ele a seu amigo Oldenburg, "de que seria lançado em breve um livro meu, no qual eu tentava provar que não existe Deus algum. Essa notícia, lamento acrescentar, foi aceita como verdadeira por muita gente. Certos teólogos (que provavelmente eram os autores do boato) aproveitaram-se da ocasião para apresentar um protesto contra mim junto ao príncipe e aos magistrados. (...) Tendo recebido um sinal quanto a esse estado de coisas por parte de alguns amigos dignos de confiança, que me garantiram, além do mais, que os teólogos estavam por todo canto à minhaespera, decidi adiar a tentativa de publicação até que pudesse ver que rumo a situação iria tomar"(Epístola, 19).

Só depois da morte de Spinoza, a *Ética* foi lançada (1677), juntamente com um tratado inacabado sobre a política (*Tractatus Politicus)* e um *Tratado sobre o Arco-íris*. Todas

essas obras foram escritas em latim, que era a linguagem universal da filosofia e da ciência européias no século XVII. *Um Breve Tratado sobre Deus e o Homem,* escrito em holandês, foi descoberto por Van Vloten em 1852; tratava-se, aparentemente, de um esboço preparatório para a *Ética.* Os únicos livros publicados por Spinoza em vida foram Os *Princípios de uma Filosofia Cartesiana* (1663) e *Um Tratado sobre a Religião e o Estado (Tractatus Theologico-Politicus),* que apareceu anonimamente em 1670. Foi logo honrado com um lugar no *Index Expurgatorius,* sendo sua venda proibida pelas autoridades civis; com essa ajuda, o livro conseguiu uma grande circulação sob a proteção de páginas de título que disfarçavam como um tratado de medicina ou uma narrativa histórica. Inúmeros livros foram escritos para refutá-lo; um deles chamava Spinoza de "o mais ímpio ateu que já viveu na face da Terra"; Colerus fala de uma outra refutação como "um tesouro de valor infinito, que nunca desaparecerá"; (Pollock, 406) — esta nota é a única coisa que resta da obra. Além dessa punição pública, Spinoza recebeu várias cartas que pretendiam reformá-lo; a de um ex-aluno, Albert Burgh, que tinha sido convertido ao catolicismo, pode ser tomada como amostra:

O senhor admite que, finalmente, encontrou a verdadeira filosofia. Como sabe que a sua filosofia é a melhor de todas que já foram, são e serão ensinadas no mundo? Para não falar no que pode ser arquitetado no futuro, já examinou todas as filosofias, antigas e modernas, que são ensinadas aqui, na índia e no mundo inteiro? E mesmo supondo que as tenha examinado devidamente, como sabe que escolheu a melhor? (...) Como ousa colocar-se acima de todos os patriarcas, profetas, apóstolos, mártires, médicos, e confessores da Igreja? Sendo um homem miserável e um verme sobre a Terra, sim, cinzas e alimento para vermes, como pode enfrentar a sabedoria eterna com a sua inqualificável blasfêmia? Que fundamentos tem o senhor para essa irrefletida, insana, deplorável, maldita doutrina? Que orgulho demoníaco o infla a ponto de fazê-lo julgar mistérios que os próprios católicos declaram ser incompreensíveis? Etc. etc. (Epístola 73)

Ao que Spinoza respondeu:

Vós, que admitis ter finalmente encontrado a melhor religião, ou antes os melhores mestres, nos quais firmastes vossa credulidade, como sabeis que eles são os melhores entre aqueles que ensinaram, ensinam ou ensinarão religião no futuro? Já examinastes todas essas religiões, antigas e modernas, que são ensinadas aqui, na índia e no mundo inteiro? E mesmo supondo que as tenhais examinado devidamente, como sabeis que escolhestes a melhor? (Epístola 74)

Parece que o delicado filósofo podia ser bem firme quando se fazia necessário. Nem todas as cartas eram desse tipo constrangedor. Muitas eram de homens de cultura madura e em altas posições. Os mais destacados desses correspondentes eram Henry Oldenburg, secretário da recém-fundada Royal Society of England; Von Tschimhaus, jovem inventor e nobre alemão; Huygens, o cientista holandês; Leibniz, o filósofo, que visitou Spinoza em 1676; Louis Meyer, um médico de Haia; e Simon de Vries, rico comerciante de Amsterdã. Este último admirava tanto Spinoza, que implorou para que ele aceitasse uma doação de mil dólares. Spinoza recusou, e mais tarde, quando De Vries, ao fazer seu testamento, propôs deixar toda a sua fortuna para ele, Spinoza convenceu-o a legar sua fortuna ao irmão. Quando o comerciante morreu, descobriu-se que o testamento exigia que a Spinoza fosse paga uma anuidade de 250 dólares, a ser tirada da renda da propriedade. Spinoza, uma vez mais, quis recusar, dizendo: "A natureza se satisfaz com pouco; e se ela se satisfaz, eu também"; mas finalmente foi convencido a aceitar 150 dólares por ano. Outro amigo, Jan de Witt, supremo magistrado da república holandesa, deu-lhe uma anuidade oficial de cinquenta dólares. Por fim, o próprio Grande Monarca, Luís XIV, ofereceu-lhe uma substanciosa pensão, com a condição implícita de que Spinoza dedicasse seu livro seguinte ao rei. Spinoza, cortesmente, recusou.

Para agradar aos amigos e correspondentes, Spinoza mudou-se para Voorburg, subúrbio de Haia, em 1665; e em 1670, para a própria Haia. Nessa fase posterior, ele desenvolveu uma afetuosa intimidade com Jan de Witt; e quando De Witt e seu irmão foram assassinados nas ruas por uma turba que acreditava serem eles os responsáveis pela derrota das tropas holandesas ante as francesas em 1672, Spinoza, ao ser informado da infâmia, prorrompeu em lágrimas; não fosse a força usada para contê-lo, teria se lançado, um segundo Antônio, para denunciar o crime no local em que fora cometido. Não muito tempo depois, o príncipe de Condé, chefe do exército francês invasor, convidou Spinoza ao seu quartel-general, para transmitir-lhe a oferta de uma pensão real da França e apresentar-lhe certos admiradores seus que estavam em sua companhia. Spinoza, que parece ter sido mais um "bom europeu" do que um nacionalista, achou que nada havia de estranho no fato de atravessar as linhas e ir até o acampamento de Condé. Quando voltou a Haia, a notícia de sua visita espalhou-se e havia murmúrios irados entre o povo. O senhorio de Spinoza, Van den Spyck, temia um ataque à sua casa; mas Spinoza o tranquilizou, dizendo: "Posso facilmente desfazer qualquer suspeita de traição de minha parte; (...) mas se o povo mostrar a mais leve disposição de molestá-lo, se chegar a se reunir e fazer barulho em frente à sua casa, descerei para lhes falar, embora eles devam fazer comigo o mesmo que fizeram com o pobre De Witt." (Willis, 67). Mas quando a multidão soube que Spinoza era apenas um filósofo, chegou à conclusão de que ele devia ser inofensivo; e a agitação se acalmou.

A vida de Spinoza, como vemos nesses pequenos incidentes, não era tão miserável e isolada quanto tem sido tradicionalmente retratada. Ele tinha um certo grau de segurança econômica, tinha amigos influentes e congeniais, interessava-se pelas questões políticas de sua época, e não deixou de ter aventuras que quase se tornaram questões de vida ou morte. Que ele havia conseguido, apesar da excomunhão e do interdito, angariar o respeito de seus contemporâneos, é demonstrado pela oferta que lhe chegou em 1673, da cadeira de filosofia na Universidade de Heidelberg; uma oferta vazada nos mais respeitosos termos e prometendo "a mais perfeita liberdade para filosofar, da qual Sua Alteza está segura de que não ireis abusar questionando a religião oficial do Estado". Spinoza respondeu de forma característica:

Honrado Senhor: Tivesse algum dia sido minha intenção assumir as funções de professor em qualquer faculdade, meus desejos teriam sido amplamente satisfeitos ao aceitar a posição que Sua Alteza Sereníssima, o Príncipe Palatino, me faz a honra de oferecer por vosso intermédio. A oferta, ademais, cresce muito de valor, em minha opinião, pela liberdade de filosofar a ela acrescentada. (...) Mas não conheço os limites exatos dentro dos quais a referida liberdade de filosofar teria que ser mantida, a fim de que eu não parecesse interferir na religião oficial do principado. (...) Vede, portanto, honrado senhor, que não aspiro a qualquer posição terrena mais elevada do que aquela de que gozo agora; e que pelo amor à tranquilidade que penso não poder assegurar se o fizesse, devo abster-me de entrar para a carreira de professor público. [...] (Epístola 54)

O último capítulo veio em 1677. Spinoza estava, agora, com 44 anos de idade, mas os amigos sabiam que não lhe restavam muitos anos. Ele nascera de pais tuberculosos; e o comparativo confinamento em que vivera, bem como a atmosfera poeirenta em que trabalhara, não eram de molde a corrigir essa desvantagem inicial. Cada vez mais, ele sofria de dificuldades respiratórias; ano após ano, seus pulmões sensíveis se deterioravam. Resignou-se a um fim prematuro, e temia apenas que o livro que não ousara publicar enquanto vivo ficasse perdido ou fosse destruído depois de sua morte. Colocou o manuscrito numa pequena escrivaninha, trancou-a e deu a chave a seu senhorio, pedindo-lhe que enviasse escrivaninha e chave a Jan Rieuwertz, o editor de Amsterdã, quando chegasse o inevitável.

No domingo, 20 de fevereiro, a família com quem Spinoza morava foi à igreja, depois de receber dele a sua garantia de que seu estado nada tinha de extraordinário. Só o Dr. Meyer ficou com ele. Quando a família voltou, encontrou o filósofo morto nos braços do

amigo. Muitos o velaram; porque a gente simples o amara tanto pela sua delicadeza quanto os eruditos o honraram pela sua sabedoria. Filósofos e magistrados uniram-se ao povo para acompanhá-lo ao seu descanso final; e homens de vários credos reuniram-se junto ao seu túmulo.

Nietzsche diz, em certo trecho, que o último cristão morreu na cruz. Ele se esqueceu de Spinoza.

II. O TRATADO SOBRE RELIGIÃO E ESTADO

Estudemos seus quatro livros na ordem em que ele os escreveu. O Tractatus Theologico-Politicus é, talvez, o menos interessante deles para nós hoje, porque o movimento de uma crítica maior iniciado por Spinoza se desenvolveu a ponto de tornar acacianas as propostas pelas quais ele arriscou a vida. É insensatez um autor comprovar seu argumento com detalhes em demasia; suas conclusões passam a ser usadas por todas as mentes com instrução, e suas obras já não têm aquele mistério em torno de si que continue a nos atrair. Foi o que aconteceu com Voltaire; e o que aconteceu com o tratado de Spinoza sobre religião e Estado.

O princípio essencial do livro é o de que a linguagem da Bíblia é deliberadamente metafórica ou alegórica; não apenas porque tem algo da tendência oriental a fortes cores e ornamentos literários e a exageradas expressões descritivas, mas porque, também, os profetas e os apóstolos, a fim de transmitirem sua doutrina pelo despertar da imaginação, viam-se obrigados a se adaptar à capacidade e à predisposição da mente popular. "Toda a Sagrada Escritura foi escrita primordialmente para um povo inteiro e, em segundo lugar, para toda a raça humana; em consequência, o seu conteúdo tem, necessariamente, que ser adaptado, tanto quanto possível, à compreensão das massas." (*Tractatus Theologico-Politicus,* cap. 5.) "A Sagrada Escritura não explica as coisas por suas causas secundárias, mas apenas as narra na ordem e no estilo que tenham o máximo de poder para levar os homens, e em especial homens sem cultura, à devoção. (...) Seu objetivo não é convencer a razão, mas atrair e prender a imaginação." (Capítulo 6). Daí os abundantes milagres e as repetidas aparições de Deus. "As massas pensam que o poder e a providência de Deus estão mais nitidamente demonstrados por eventos que sejam extraordinários e contrários à concepção que elas formaram em relação à natureza. (...) Supõem, mesmo, que Deus esteja inativo desde que a natureza aja em sua ordem costumeira; e vice-versa, que o poder da natureza, e as causas naturais, ficam inativas desde que Deus esteja agindo; assim, elas imaginam dois

poderes distintos um do outro, o poder de Deus e o poder da natureza." (*Ibid).* [Entra, aqui, a ideia básica da filosofia de Spinoza — a de que Deus e os processos da natureza são uma coisa só.] Os homens adoram acreditar que Deus rompe a ordem natural dos acontecimentos para eles; assim, os judeus davam uma milagrosa interpretação do prolongamento do dia, a fim de impressionar a terceiros (e talvez a eles próprios) com a convicção de que eram os favoritos de Deus: e incidentes semelhantes abundam na história primitiva de todos os povos.(*Ibid).* Declarações sérias e literais não tocam a alma; se Moisés tivesse dito que fora apenas o vento leste (como percebemos ao ler uma passagem posterior) que abrira para eles uma passagem pelo Mar Vermelho, isso teria causado uma fraca impressão na mente das massas que ele chefiava. Uma vez mais, os apóstolos serviram-se de histórias miraculosas pela mesma razão que usavam parábolas; era uma adaptação necessária à mente do público. A maior influência desses homens em comparação com a dos filósofos e cientistas é em grande parte atribuível às formas vívidas e metafóricas de falar que os fundadores da religião, pela natureza de sua missão e de sua própria intensidade emocional, são, assim, levados a adotar.

Interpretada com base nesse princípio, a Bíblia, diz Spinoza, nada contém de contrário à razão (Introdução). Interpretada literalmente, porém, ela está cheia de erros, contradições e óbvias impossibilidades — como a do Pentateuco ter sido escrito por Moisés. A interpretação mais filosófica revela, através da névoa e da alegoria e da poesia, o profundo pensamento de grandes pensadores e líderes, e torna inteligível a persistência da Bíblia e a sua incomensurável influência sobre os homens. As duas interpretações têm um lugar e uma função próprios: o povo irá sempre exigir uma religião exposta em fantasia e aureolada com o sobrenatural; se uma forma de crença dessas for destruída, ele irá criar outra. Mas o filósofo sabe que Deus e natureza são um único ser, agindo por necessidade e segundo sua lei invariável; é a essa Lei sublime que ele irá reverenciar e obedecer (Cap. 5). Ele sabe que nas Escrituras "Deus é descrito como um legislador ou príncipe e chamado de justo, misericordioso etc., meramente como uma concessão à compreensão do povo e ao conhecimento imperfeito por parte deste; que, na realidade, Deus age (...) pela necessidade de sua natureza, e seus decretos (...) são verdades eternas"(Cap. 4).

Spinoza não faz separação entre o Antigo e o Novo Testamento e considera ser uma só a religião judaica e a cristã, quando o ódio popular e as interpretações errôneas são postos de lado e a interpretação filosófica chega ao cerne e essência ocultos das fés rivais. "Frequentemente, ao ver pessoas que se vangloriavam de professar a religião cristã — ou seja, amor, alegria, paz, moderação e caridade para com todos os homens — discutindo com uma animosidade bastante rancorosa e demonstrando diariamente umas para as outras um ódio tão intenso, fico imaginando se não seria esta, e não as

virtudes que elas professam, o critério de sua fé."(Cap. 6). Os judeus sobreviveram principalmente devido ao ódio dos cristãos para com eles; a perseguição lhes deu a unidade e a solidariedade necessárias a uma contínua existência racial; sem a perseguição, eles poderiam ter se misturado e casado com os povos da Europa e ter sido tragados pelas maiorias que os cercavam por toda parte. Mas não há razão para que o judeu filosófico e o cristão filosófico, postos de lado todos os absurdos, não concordem o suficiente, no que se refere à crença, para viverem em paz e cooperação.

O primeiro passo para que isso aconteça, segundo Spinoza, seria um entendimento mútuo a respeito de Jesus. Que se retirem os dogmas improváveis, e os judeus em pouco tempo irão reconhecer em Jesus o maior e mais nobre dos profetas. Spinoza não aceita a divindade de Cristo, mas o coloca em primeiro lugar entre os homens. "A eterna sabedoria de Deus (...) mostrou-se em todas as coisas, mas principalmente na mente do homem e, acima de tudo, em Jesus Cristo."(Epístola 21). "Cristo foi enviado para ensinar não apenas aos judeus, mas a toda a raça humana"; daí, "ajustou-se à compreensão do povo (...) e com frequência ensinou por meio de parábolas"(Cap. 4). Ele considera que a ética de Jesus é quase sinônimo de sabedoria; ao reverenciá-lo, o indivíduo se alça "ao amor intelectual a Deus". Uma figura tão nobre, livre dos impedimentos de dogmas que só levam a divisões e disputas, atrairia todos os homens; e talvez, em seu nome, um mundo envolto em suicidas guerras de palavras e espadas possa encontrar afinal uma unidade de fé e uma possibilidade de fraternidade.

III. O PROGRESSO DO INTELECTO

Abrindo o livro seguinte de Spinoza, chegamos logo de início a uma das preciosidades da literatura filosófica. Spinoza explica por que abandonou tudo pela filosofia:

Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que acontece na vida comum são coisas vãs e fúteis, e quando percebi que todas as coisas que eu temia e que me temiam nada tinham de bom ou mau, a não ser o grau em que a mente era por elas afetada, decidi, por fim, investigar se havia alguma coisa que pudesse ser verdadeiramente boa e capaz de comunicar a sua bondade e pela qual a mente pudesse ser afetada a ponto de excluir todas as outras coisas; decidi investigar se podia descobrir e obter a faculdade de gozar, por toda a eternidade, uma contínua felicidade suprema. (...) Eu conhecia as muitas vantagens adquiridas com a honra e a riqueza, e sabia que seria impedido de adquiri-las se quisesse investigar seriamente uma nova questão. (...) Mas quanto mais se possui qualquer uma das duas, mais aumenta o prazer e, em consequência, mais se é

estimulado a aumentá-las; ao passo que, em qualquer momento que nossa esperança é frustrada, surge em nós a mais profunda dor. A fama também tem uma grande deficiência, a de que se a perseguirmos teremos que dirigir nossa vida de maneira a agradar às concepções arbitrárias dos homens, evitando aquilo de que eles não gostam e procurando o que os agrada. (...) Mas só o amor para com uma coisa eterna e infinita alimenta a mente com um prazer a salvo de todo o sofrimento. (...) O maior bem é o conhecimento da união da mente com toda a natureza. (...) Quanto mais a gente sabe, melhor ela compreende suas forças e a ordem da natureza; quanto mais compreende suas forças ou seu poder, melhor será capaz de dirigir a si mesma e estabelecer as leis para si mesma; e quanto mais compreender a ordem da natureza, mais facilmente terá condições de libertar-se de coisas inúteis; o método é este.

Só o conhecimento, então, é poder e liberdade; e a única felicidade permanente é a busca do conhecimento e a alegria da compreensão. Enquanto isso, no entanto, o filósofo deve continuar sendo um homem e um cidadão; qual será o seu modo de vida durante a busca da verdade? Spinoza expõe uma simples regra de conduta que, ao que sabemos, seguiu meticulosamente:

Falar de maneira compreensível ao povo e fazer por ele tudo aquilo que não nos impeça de atingir os nossos fins. (...) 2. Gozar apenas daqueles prazeres que sejam necessários à preservação da saúde. 3. Por fim, procurar apenas dinheiro (...) necessário à manutenção de nossa vida e de nossa saúde, e agir de acordocom costumes que sejam contrários àquilo que procuramos.(*De Emendatione,* edição Everyman, p. 231).

Mas ao se lançar nessa busca, o honesto e perspicaz filósofo enfrenta logo um problema: como saber que o conhecimento é conhecimento, que os sentidos merecem confiança quanto ao material que trazem à razão, e que a razão merece confiança quanto às conclusões que tira do material da sensação? Não deveríamos examinar o veículo antes de nos abandonarmos às suas instruções? Não deveríamos fazer tudo o que pudéssemos para aperfeiçoá-lo? "Antes de tudo", diz Spinoza baconianamente, "deve-se criar um meio para melhorar e esclarecer o intelecto."(*Ibid).* Temos que distinguir, cuidadosamente, as várias formas de conhecimento e confiar apenas nas melhores.

Primeiro, então, há o conhecimento por ouvir dizer, pelo qual, por exemplo, eu sei o dia de meu nascimento. Segundo, a vaga experiência, O conhecimento "empírico" no sentido depreciativo, como quando um médico conhece um tratamento não devido a qualquer formulação científica de testes experimentais, mas por uma "impressão geral" de que ele

"costuma" funcionar. Terceiro, a dedução imediata, ou conhecimento obtido por meio do raciocínio, como quando eu concluo sobre a imensidade do Sol ao perceber que no caso de outros objetos a distância diminui o tamanho aparente. Esse tipo de conhecimento é superior aos outros dois, mas ainda está precariamente sujeito a uma súbita refutação pela experiência direta; assim, a ciência levou cem anos seguindo em direção a um "éter" que, agora, é muito condenado pela elite de físicos. Por isso, o mais elevado tipo de conhecimento é a quarta forma, que tem origem na dedução imediata e na percepção direta, como quando vemos de imediato que 6 é o número que falta na proporção 2:4::3:x; ou quando percebemos que o todo é maior do que a parte. Spinoza acredita que os homens versados em matemática conhecem a maior parte de Euclides dessa maneira intuitiva; mas admite com pesar que "as coisas que tenho conseguido aprender com esse conhecimento, até agora, são muito poucas" (*Ibid.,* p. 233.).

Na *Ética,* Spinoza reduz as duas primeiras formas de conhecimento a uma; e chama o conhecimento intuitivo de uma percepção das coisas *sub sipecie eternitatis* (em seus aspectos e relações eternos), o que dá em uma frase de definição de filosofia. *Scientia intuitiva,* portanto, tenta encontrar por trás das coisas e dos eventos suas leis e suas eternas relações. Daí a muito fundamental distinção (a base de todo o seu sistema) que Spinoza faz entre a "ordem temporal" — o "mundo" de coisas e incidentes — e a "ordem eterna" — o mundo das leis e da estrutura. Estudemos cuidadosamente essa distinção:

Deve-se observar, aqui, que não entendo por série de causas e de verdadeiras entidades uma série de coisas mutáveis individuais, mas, sim, a série de coisas fixas e eternas. Porque seria impossível a fraqueza humana acompanhar a série de coisas mutáveis individuais, não só porque a quantidade dessas ultrapassa qualquer contagem, mas devido a muitas circunstâncias, em uma única e mesma coisa, cada uma das quais podendo ser a causa da existência da coisa. Porque, realmente, a existência de determinadas coisas não tem ligação alguma com a sua essência, e não é uma verdade eterna. No entanto, não é necessário compreendermos a série de coisas mutáveis individuais, porque sua essência (...) só se encontra em coisas fixas e eternas, e nas leis inscritas nessas coisas como seus verdadeiros códigos, segundo os quais todas as coisas individuais são feitas e arrumadas; não, essas coisas individuais e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente dessas fixas, que sem elas não podem existir nem ser concebidas (P. 259. Cf. Bacon, *Novum Organum,* II, 2: "Porque embora nada exista na natureza a não ser corpos individuais, exibindo nítidos efeitos individuais segundo determinadas leis, em cada ramo do saber essas mesmas leis — a investigação, a descoberta e o desenvolvimento dessas leis — são os fundamentos tanto da teoria como da prática." Fundamentalmente, todos os filósofos concordam).

Se mantivermos esse trecho na cabeça enquanto estudamos a obra- prima de Spinoza, ela irá tornar-se clara, e grande parte da *Ética* que é desanimadoramente complexa ficará simples e fácil de entender.

IV A ÉTICA

A mais preciosa produção da moderna filosofia é disposta em forma geométrica, para tornar o pensamento euclidianamente claro; mas o resultado é uma lacônica obscuridade, na qual cada linha exige um Talmude de comentários. Os escolásticos haviam formulado seus pensamentos dessa maneira, mas não com tamanha profundidade; e tinham sido ajudados a chegar à clareza pelas suas conclusões pré-ordenadas. Descartes havia sugerido que a filosofia não poderia ser exata enquanto não se expressasse nas formas da matemática; mas ele nunca lidara com o seu ideal. Spinoza chegou até a sugestão com uma mente treinada em matemática, como a base verdadeira de todo procedimento científico rigoroso, e impressionado com as realizações de Copérnico, Kepler e Galileu. Para as nossas mentes de constituição mais imprecisa, o resultado é uma exaustiva concentração de matéria e de forma; e ficamos tentados a nos consolarmos denunciando essa geometria filosófica como um artificial jogo de xadrez do pensamento, no qual axiomas, definições, teoremas e provas são manipulados como reis e bispos, cavalos e peões; um jogo de paciência lógico, inventado para atenuar a solidão de Spinoza. A ordem é contrária à natureza de nossa mente; preferimos seguir as linhas irregulares da fantasia e tecer nossa filosofia precariamente com base nesses sonhos. Mas Spinoza tinha apenas um desejo compulsivo — reduzir o intolerável caos do mundo à unidade e à ordem. Ele tinha a fome nortista pela verdade, em vez de a sede sulista pela beleza; o lado artístico, nele, era puramente um arquiteto, construindo um sistema de pensamento de simetria e forma perfeitas.

Repetindo, o estudante moderno irá tropeçar e resmungar por causa da terminologia de Spinoza. Escrevendo em latim, ele era compelido a expressar seu pensamento essencialmente moderno em termos medievais e escolásticos; não havia outra linguagem de filosofia que na ocasião pudesse ser entendida. Assim, ele usa o termo *substância* quando deveríamos escrever *realidade* ou *essência-, perfeita,* quando deveríamos escrever *completo*; *ideal* no lugar do nosso *objeto; objetivamente* em lugar de *subjetivamente,* e *formalmente* em lugar de *objetivamente.* São obstáculos na corrida, que irão desencorajar os fracos mas estimular os fortes.

Em suma, Spinoza não é para ser lido, mas para ser estudado. E preciso que nos aproximemos dele como nos aproximamos de Euclides, reconhecendo que naquelas curtas duzentas páginas um homem escreveu os pensamentos que teve durante a vida, com um estóico desbastar de tudo que fosse supérfluo. Não se pense em chegar ao cerne passando rapidamente por ele; nunca, em um trabalho de filosofia, houve tão pouca coisa que pudesse ser saltada sem prejuízo. Cada parte depende das partes que a antecederam; uma proposição óbvia e aparentemente desnecessária vem a ser a pedra angular de um impressionante desenvolvimento de lógica. Não se compreenderá inteiramente qualquer seção enquanto não se tiver lido o todo e ponderado sobre ele; embora não seja preciso dizer, com o entusiástico exagero de Jacobi, que "aquele para o qual uma única linha da *Ética* continua obscura não pode dizer que compreende Spinoza". "Aqui, sem dúvida", diz Spinoza na segunda parte de seu livro, "o leitor ficará confuso e recordará muitas coisas que irão fazê-lo empacar; portanto, rogo-lhe que prossiga delicadamente comigo e não faça nenhum juízo relativo a essas coisas enquanto não tiver lido tudo."[1] Leia o livro, não todo de uma vez, mas em pequenas porções em muitas sessões. E ao terminá-lo, pense que apenas começou a compreendê-lo. Leia, então, algum tratado expositivo, como *Spinoza,* de Pollock, ou *Study of Spinoza,* de Martineau; ou, melhor, ambos. Por fim, torne a ler a *Ética;* irá parecer-lhe um livro novo. Quando o tiver terminado uma segunda vez, ficará para sempre um apaixonado pela filosofia.

1. NATUREZA E DEUS

A primeira página nos mergulha de imediato no turbilhão da metafísica. Nossa moderna aversão cabeçuda (ou semi-idiota?) da metafísica nos domina, e por um instante desejamos estar em qualquer outro lugar, menos em Spinoza. Mas a metafísica, como disse William James, nada mais é do que uma tentativa de pensar com clareza até o significado final das coisas, descobrir sua essência substancial no plano da realidade — ou, como diz Spinoza, sua substância essencial; e com isso unificar toda a verdade e atingir aquela "mais elevada de todas as generalizações", que, mesmo para o inglês prático (Spencer, *Primeiros Princípios*, Parte II, cap. 1) constitui a filosofia. A própria ciência, que com tanto desdém despreza a metafísica, admite uma metafísica em todos os seus pensamentos. Acontece que a metafísica que ela admite é a metafísica de Spinoza.

Há três termos essenciais no sistema de Spinoza: *substância, atributo e modo.* Atributo, colocaremos de lado temporariamente, para simplificar. Um modo é qualquer coisa ou evento individual, qualquer forma ou formato que a realidade assuma transitoriamente;

você, seu corpo, seus pensamentos, seu grupo, sua espécie, seu planeta são modos; todos são formas, modos, quase literalmente modas, de alguma realidade eterna e invariável que está por detrás e por baixo deles.

O que é essa realidade subjacente? Spinoza a chama de *substância,* como sendo literalmente aquela que fica por baixo. Oito gerações lutaram volumosas batalhas em torno do significado desse termo; não devemos ficar desanimados se não conseguirmos resolver a questão em um parágrafo. Devemos evitar cometer um erro: *substância* não significa o material constituinte de coisa alguma, como quando falamos de madeira como a substância de uma cadeira. Nós nos aproximamos da acepção que Spinoza dá ao termo quando falamos de "substância de suas observações". Se recuarmos aos filósofos escolásticos de quem Spinoza tomou o termo, verificamos que eles o usavam como tradução do grego *ousia,* que é o particípio presente de *einai,* ser, e indica o ser interior, ou essência. Substância, então, é aquilo que existe (Spinoza não se esquecera do impressionante "Eu sou o que sou", do Gênesis); aquilo que é eterna e imutavelmente, e do qual tudo o mais é uma forma ou modo transitório. Se agora compararmos essa divisão do mundo em substância e modos com a sua divisão, em *O Aperfeiçoamento do Intelecto,* na eterna ordem de *leis* e de invariáveis relações, de um lado, e na ordem temporal de *coisas* geradas pelo tempo e destinadas à morte, do outro, seremos impelidos à conclusão de que Spinoza entende por substância, aqui, algo muito próximo do que entendia por ordem eterna lá. A título provisório, aceitemos tal como um dos elementos no termo substância, significando a própria estrutura da existência, subjacente a todos os eventos e coisas, e constituindo a essência do mundo.

Além disso, porém, Spinoza identifica substância com natureza e Deus. A maneira dos escolásticos, ele imagina a natureza sob duplo aspecto: como processo ativo e vital, que chama de *natura naturans* — natureza criando, o *élan vital* e a evolução criativa de Bergson; e como o produto passivo desse processo, *natura naturata* — natureza criada, o material e o conteúdo da natureza, seus bosques, ventos e águas, suas montanhas, seus campos e sua miríade de formas externas. É neste último sentido que ele nega, enquanto no primeiro afirma, a identidade de natureza e substância e Deus. Substância e modos, a ordem eterna e a ordem temporal, natureza ativa e natureza passiva, Deus e o mundo — tudo são, para Spinoza, dicotomias coincidentes e sinônimas; cada uma divide o universo em essência e incidente. Que a substância é insubstancial, que é forma e não matéria, que nada tem a ver com aquele híbrido e neutro composto de matéria e pensamento sugerido por alguns intérpretes, fica bem claro nessa identificação de substância com a natureza criativa, mas não com a natureza passiva ou material. Um trecho da correspondência de Spinoza poderá ajudar-nos:

Tenho uma concepção de Deus e da natureza totalmente diferente da que costumam ter os cristãos mais recentes, pois afirmo que Deus é a causa imanente, e não externa, de todas as coisas.

Eu digo: Tudo está em Deus; tudo vive e se movimenta em Deus. E isso eu afirmo com o apóstolo Paulo e, talvez, com todos os filósofos da antiguidade, embora de maneira diversa da deles. Posso, até, arriscar-me a dizer que a minha concepção é a mesma que a dos hebreus de antigamente, se isso puder ser inferido de certas tradições, por muitíssimo alteradas ou falsificadas que possam ter sido. Contudo, estão totalmente enganados aqueles que dizem que meu propósito (...) é mostrar que Deus e a natureza, esta entendida por eles como uma certa massa de matéria corpórea, são uma e a mesma coisa. Eu não tive essa intenção (*Epístola* 21).

Uma vez mais, no *Tratado sobre a Religião e o Estado,* ele escreve: "Por ajuda de Deus, entendo a fixa e imutável ordem da natureza, ou a *cadeia* de eventos naturais" (Cap. 3.); as leis universais da natureza e os eternos decretos de Deus são a mesma coisa. "A partir da infinita natureza de Deus, todas as coisas (...) decorrem dessa mesma necessidade, e da mesma maneira, que decorre da natureza de um triângulo, de eternidade a eternidade, que seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos."(*Ética, I,* 17, nota) Aquilo que as leis do círculo são para todos os círculos, Deus é para o mundo. Como a substância, Deus é a cadeia ou processo causal, (Hoffding, *History of Modem Philosophy,* vol. 1) a subjacente condição de todas as coisas,(Martineau, *Study of Spinoza;* Londres, 1822, p. 171) a lei e a estrutura do mundo.[3] Esse concreto universo de modos e coisas está para Deus assim como uma ponte está para o seu projeto, sua estrutura, e as leis da matemática e da mecânica segundo as quais ela é construída; são estas a base de sustentação, a condição subjacente, a substância da ponte; sem elas, ela cairia. E como a ponte, o mundo é sustentado pela sua estrutura e por suas leis; ele é seguro nas mãos de Deus.

Com a vontade de Deus e as leis da natureza sendo uma única realidade exposta de maneira diversa, (*T. T-P.,* cap. 3) segue-se que todos os eventos são o funcionamento mecânico de leis invariáveis, e não o capricho de um autocrata irresponsável sentado nas estrelas. O mecanismo que Descartes via somente na matéria e no corpo, Spinoza vê também em Deus e na mente. É um mundo de determinismo, não de desígnio. Como nós agimos visando a fins conscientes, supomos que todos os processos têm esses fins em vista; e porque somos humanos, supomos que todos os eventos levam ao homem e são destinados a subservir as necessidades do homem. Mas isso é uma ilusão antropocêntrica, a exemplo de grande parte de nossos pensamentos (Prof. Woodbridge). A raiz dos maiores erros em filosofia está em projetar nossos propósitos, critérios e preferências humanas no universo objetivo. Daí o nosso "problema do mal": lutamos para reconciliar os males da vida com a bondade de Deus, esquecendo-nos da lição

ensinada por Jó, de que Deus está acima do nosso pequeno bem e do nosso pequeno mal. *Bom* e *mau* são relativos a gostos e fins humanos e frequentemente individuais, e não têm validade alguma para um universo no qual os indivíduos são efêmeros e no qual o Dedo Propulsor escreve até a história da raça nas águas.

Sempre, então, que qualquer coisa na natureza nos parecer ridícula, absurda ou nociva será porque temos apenas um conhecimento parcial das coisas e ignoramos, em geral, a ordem e a coerência da natureza como um todo, e porque queremos que tudo seja arranjado de acordo com os ditames de nossa própria razão; embora, na verdade, o que a nossa razão considere mau não seja mau no que se refere à ordem e às leis da natureza universal, mas só no que se refere às leis de nossa natureza tomadas em separado (*Tractatus Politicus,* cap. 2). [...] Quanto aos termos *bom* e *mau,* nada indicam de positivo considerados em si mesmos. (...) Porque uma única coisa pode ser ao mesmo tempo boa, má e indiferente. Por exemplo, a música é boa para os melancólicos, má para as carpideiras e indiferente para os mortos (*Ética,* IV, pref.).

Mau e bom são preconceitos que a realidade eterna não tem como reconhecer; "é certo que o mundo deveria ilustrar a plena natureza do infinito, e não meramente os determinados ideais do homem" (Santayana, *Introdução a Ética,* ed. Everyman, p. XX). E como acontece com o bom e o mau, acontece com o feio e o belo; estes também são termos subjetivos e pessoais que, lançados ao universo, serão devolvidos ao remetente sem serem aceitos. "Eu vos previno de que não atribuo à natureza nem beleza nem deformidade, ordem ou confusão. Só em relação à nossa imaginação as coisas podem ser chamadas de belas ou horrendas, bem ordenadas ou confusas." (*Epístola* 15, ed. Pollock). "Por exemplo, se o sinal de objetos à nossa frente recebidos pelos nervos através dos olhos conduz à saúde, esses objetos são chamados de belos; se não conduz, são chamados de horrendos." (*Ética,* I, Ap.). Em trechos assim, Spinoza vai além de Platão, que achava que seus juízos estéticos deviam ser as leis da criação e os eternos decretos de Deus.

Deus é uma pessoa? Não em qualquer sentido humano dessa palavra. Spinoza percebe "a crença popular que ainda retrata Deus como sendo do sexo masculino, e não feminino"; (*Epístola* 58, ed. Willis) e é suficientemente galante para rejeitar uma concepção que refletia a subordinação terrena da mulher ao homem. A um correspondente que levantava objeções à sua concepção impessoal de Divindade, Spinoza escreve em termos que lembram o antigo cético grego, Xenófanes:

Quando dizeis que se eu não reconheço em Deus as funções de ver, ouvir, observar, desejar, e semelhantes (...), não sabeis de que tipo é o meu Deus, penso que acreditais não existir perfeição maior do que aquela que possa ser explicada pelos atributos citados. Isso não me admira; porque creio que um triângulo, se pudesse falar, diria igualmente que Deus é eminentemente triangular, e um círculo, que a natureza divina é eminentemente circular; e assim, cada qual iria imputar seus atributos a Deus (*Epístola 60,* ed. Willis).

Por fim, "nem intelecto nem vontade são próprios da natureza de Deus", (*Ética,* I, 17, nota) na acepção usual em que essas qualidades humanas são atribuídas à Divindade; na verdade, a vontade de Deus é a soma de todas as causas e de todas as leis, e o seu intelecto é a soma de toda a mente. "A mente de Deus", tal como Spinoza a concebe, "é toda a mentalidade que se encontra espalhada pelo espaço e pelo tempo, a difusa consciência que anima o mundo." (Santayana, *loc. cit.,* p. x.). "Todas as coisas, por mais diverso que seja o grau, são animadas." (*Ética,* II, 13, nota). A vida ou mente é uma fase ou aspecto de tudo aquilo que sabemos, assim como a extensão material, ou corpo, é outra; são essas as duas fases ou atributos (como Spinoza os chama) através dos quais percebemos o funcionamento da substância ou de Deus; nesse sentido, pode-se dizer que Deus — o processo universal e a realidade etema por trás do fluxo das coisas — possui uma mente e um corpo. Nem a mente nem a matéria são Deus; mas os processos mentais e os processos moleculares que constituem a dupla história do mundo — estes, e suas causas e suas leis, são Deus.

2. MATÉRIA E MENTE

Mas o que é mente, e o que é matéria? Será que a mente é material, como supõem certas pessoas sem imaginação, ou será que o corpo é meramente uma ideia, como supõem certas pessoas com imaginação? O processo mental é a causa ou o efeito do processo cerebral? Ou será, como ensinava Malebranche, que os dois se relacionam entre si e são independentes, e só providencialmente paralelos?

A mente não é material, responde Spinoza, nem a matéria é mental; tampouco o processo cerebral é a causa, nem o efeito, do pensamento; tampouco os dois processos são independentes e paralelos. Porque não existem dois processos, e não existem duas entidades; existe um único processo, visto ora interiormente como pensamento, ora externamente como movimento; existe apenas uma entidade, vista ora internamente como mente, ora externamente como matéria, mas na realidade uma inextricável mistura e

unidade de ambas. Mente e corpo não atuam um sobre o outro, porque não são outro, são um só. "O corpo não pode determinar que a mente pense; nem a mente determinar que o corpo fique em movimento ou em repouso, ou em qualquer outro estado", pela simples razão de que "a decisão da mente e o desejo e a determinação do corpo (...) são uma única coisa." (*Ética,* III, 2.). E todo o mundo é unificadamente duplo dessa maneira; sempre que há um processo "material" externo, isso não passa de um lado ou aspecto do verdadeiro processo, que para uma visão mais plena seria visto como abrangendo também um processo interno correlativo, por diferente que fosse o grau, com o processo mental que vemos dentro de nós mesmos. O processo interior e "mental" combina, a cada estágio, com o processo externo e "material"; "a ordem e a conexão de ideias não diferem da ordem e conexão das coisas" (II, 17). "Substância pensante e substância ampliada são exatamente a mesma coisa, compreendida ora através deste atributo" ou aspecto, "ora através daquele." "Certos judeus parecem ter percebido isso, embora de forma confusa, porque diziam que Deus e seu intelecto, e as coisas concebidas, pelo seu intelecto, eram exatamente a mesma coisa." (*Ibid.,* nota.)

Se "mente" for adotado num sentido amplo de corresponder ao sistema nervoso em todas as suas ramificações, então toda alteração no "corpo" será acompanhada por — ou, melhor, formará um todo com — uma alteração correlativa na "mente". "Assim como os pensamentos e os processos mentais estão ligados e arranjados na mente, as modificações do corpo e as modificações das coisas" que afetam o corpo através de sensações "estão no corpo, arrumadas segundo a sua ordem ’; (V, 1). e "ao corpo, nada pode acontecer que não seja percebido pela mente" e sentido consciente ou inconscientemente (II, 12, 13.). Assim como a emoção sentida faz parte de um todo, do qual as alterações nos sistemas circulatório, respiratório e digestivo constituem a base, uma ideia faz parte, juntamente com alterações "corporais", de um complexo processo orgânico; até mesmo as infinitesimais sutilezas da reflexão matemática têm seu correlato no corpo. (Não propuseram, os "behavioristas", detectar os pensamentos do homem gravando aquelas involuntárias vibrações das cordas vocais que parecem acompanhar todo processo de pensar?)

Depois de tentar, assim, desfazer a distinção entre o corpo e a mente, Spinoza passa a reduzir a uma questão de grau a diferença entre intelecto e vontade. Não existem "faculdades" na mente, nenhuma entidade separada chamada de intelecto ou vontade, muito menos de imaginação ou memória; a mente não é uma agência que lida com ideias, mas as próprias ideias em seu processo de concatenação. (Para a previsão de Spinoza da teoria da associado, cf. II, 18, nota). *Intelecto* é meramente um termo abstrato e abreviado para indicar uma série de ideias; e *vontade,* um termo abstrato para uma série de ações e volições: "o intelecto e a vontade estão relacionados com

esta ou aquela ideia ou volição, assim como a dureza está relacionada com esta ou aquela rocha" (II, 48, nota). Por fim, vontade e intelecto são exatamente a mesma coisa; (II, 49, corolário) porque uma volição é apenas uma ideia que, devido à riqueza de associações (ou, talvez, pela ausência de ideias competitivas), demorou-se o suficiente na consciência para passar à ação. Toda ideia se torna uma ação, a menos que detida, na transição por uma ideia diferente; a ideia é, em si mesma, o primeiro estágio de um unificado processo orgânico do qual a ação exterior é a conclusão.

O que com frequência é chamado de vontade, como sendo a força impulsiva que determina a duração de uma ideia na consciência, deveria ser chamado de desejo — que "é a própria essência do homem" (IV, 18.). O desejo é um apetite, ou instinto, do qual estamos conscientes; mas os instintos nem sempre precisam funcionar através do desejo consciente.(Spinoza está atento ao poder do "consciente", como visto no sonambulismo [II, 2, nota]; e observa os fenômenos da dupla personalidade [IV, 39, nota]). Por trás dos instintos está o vago e variado esforço pela autopreservação *(Conatus sese preservandi);* Spinoza vê isso em todas as atividades humanas e mesmo infra-humanas, tal como Schopenhauer e Nietzsche iriam ver em toda parte a vontade de viver ou a vontade de poder. Dificilmente os filósofos entram em desacordo.

"Tudo, desde que esteja em si mesmo, esforça-se por persistir em seu próprio ser; e os esforços com os quais uma coisa procura persistir em seu próprio ser nada mais são do que a verdadeira essência dessa coisa"; (III, 6, 7) o poder através do qual uma coisa persiste é o cerne e a essência do seu ser. Todo instinto é um dispositivo criado pela natureza para preservar o indivíduo (ou, como o nosso solitário solteirão deixa de acrescentar, a espécie ou o grupo). Prazer e dor são a satisfação ou o estorvo de um instinto; não são as causas de nossos desejos, mas seus resultados; nós não desejamos coisas porque nos dão prazer, mas elas nos dão prazer porque as desejamos (III, 57); e nós as desejamos porque temos que desejá-las.

Não existe, consequentemente, o livre-arbítrio; as necessidades de sobrevivência determinam o instinto; o instinto determina o desejo, e o desejo determina o pensamento e a ação. "As decisões da mente não passam de desejos que variam segundo várias disposições."(III, 2, nota). "Na mente não existe vontade absoluta ou livre; mas ao desejar isso ou aquilo, a mente é determinada por uma causa que, por sua vez, é determinada por outra causa, e esta por outra, e assim até ao infinito." (II, 48.). "Os homens se acham livres porque têm consciência de suas volições e desejos, mas ignoram as causas pelas quais são levados a desejar e querer."(I, Ap.). Spinoza compara o sentimento do livre-arbítrio ao pensamento de uma pedra que, enquanto corta

o espaço, acha que ela é que determina a trajetória e escolhe o lugar e a hora da queda (*Epístola* 58, ed. Pollock).

Já que as ações humanas obedecem a leis tão fixas quanto as da geometria, a psicologia deve ser estudada em forma geométrica e com objetividade matemática. "Vou escrever sobre os seres humanos como se estivesse preocupado com linhas, planos e sólidos." (*T. T-P,* Introd). "Esforcei-me para não ridicularizar, lamentar ou execrar, mas para compreender as ações humanas; e com essa finalidade, considerei as paixões (...) não como vícios da natureza humana, mas como propriedades tão pertinentes a ela quanto o calor, o frio, a tempestade, o trovão e semelhantes são pertinentes à natureza da atmosfera." (*Ibid.,* cap. 1). E essa imparcialidade de abordagem que dá ao estudo que Spinoza faz da natureza humana uma superioridade incomum, levando Froude a considerá-lo "o mais completo, até agora, já realizado por um filósofo moral" (*Short Studies,* I, 308). Taine não achou melhor maneira de elogiar a análise de Beyle do que compará-la à de Spinoza; enquanto Johannes Müller, abordando a questão dos instintos e das emoções, escreveu: "No que se refere às relações das paixões entre si, sem levar em conta suas condições fisiológicas, é impossível fazer uma exposição melhor do que aquela que Spinoza fez com insuperada maestria" — e o famoso fisiologista, com a modéstia que em geral acompanha a verdadeira grandeza, passou a citar *in extenso* o terceiro livro da *Ética.* E através dessa análise da conduta humana que Spinoza se aproxima, finalmente, dos problemas que dão título à sua obra-prima.

3. INTELIGÊNCIA E MORAL

Essencialmente, só existem três sistemas de ética, três concepções do caráter ideal e da vida moral. Um é o de Buda e Jesus, que salienta as virtudes femininas, considera todos os homens igualmente preciosos, resiste ao mal apenas retribuindo com o bem, identifica a virtude com o amor e, na política, inclina-se para a democracia ilimitada. Outro é a ética de Maquiavel e Nietzsche, que salienta as virtudes masculinas, aceita a desigualdade dos homens, aprecia os riscos do combate, da conquista e do domínio, identifica a virtude com o poder e exalta uma aristocracia hereditária. Um terceiro, a ética de Sócrates, Platão e Aristóteles, nega a aplicabilidade universal, quer das virtudes femininas, quer das virtudes masculinas; acha que só a mente informada e madura pode julgar, segundo circunstâncias diversas, quando deve imperar o amor e quando deve imperar o poder; identifica a virtude, portanto, com a inteligência; e defende uma mistura variável de aristocracia e democracia do governo. O que distingue Spinoza é o fato de que sua ética reconcilia inconscientemente essas filosofias

aparentemente hostis, transforma-as numa unidade harmoniosa e nos dá, em consequência, um sistema de moral que é a realização suprema do pensamento moderno.

Ele começa por fazer da felicidade o objetivo da conduta; e a define muito simplesmente como a presença do prazer e a ausência de sofrimento. Mas prazer e dor são relativos, não absolutos; e não são estados, mas transições. "O prazer é a transição do homem, de um estado inferior de perfeição" (isto é, inteireza, ou realização) "para um estado mais elevado." "A alegria consiste no seguinte: que o nosso poder aumenta." (Cf. Nietzsche: "O que é felicidade? A sensação, que o poder aumenta, de que a resistência é vencida." — *Anticristo,* seção 2.). "A dor é a transição do homem, de um estado superior de perfeição para um inferior. Eu digo transição; porque o prazer não é perfeição: se o homem nascesse com a perfeição para a qual ele passa, não teria (...) a emoção do prazer. E o contrário disso ainda o torna mais aparente." (III Ap). Todas as paixões são passagens, todas as emoções são movimentos em direção à inteireza e ao poder ou partidos deles.

"Por emoção *(affectus)* eu entendo as modificações do corpo pelas quais o poder de ação no corpo é aumentado ou diminuído, ajudado ou contido, e ao mesmo tempo as ideias dessas modificações." (III, def. 3.). [Essa teoria da emoção é, em geral, creditada a James e Lange; está aqui formulada com precisão maior do que a de qualquer dos dois psicólogos e concorda de maneira notável com as descobertas do professor Cannon.] Uma paixão ou uma emoção é má ou boa não em si mesma, mas apenas na medida em que reduz ou aumenta o nosso poder. "Por virtude e poder, entendo a mesma coisa"; (IV, def. 8) uma virtude é um poder de agir, uma forma de capacidade, (III, 55, cor. 2.) "quanto mais um homem puder preservar o seu ser e procurar o que lhe é útil, maior a sua virtude".(IV, 20.). Spinoza não pede que um homem se sacrifique pelo bem de outro; ele é mais leniente do que a natureza. Pensa que o egoísmo é um corolário necessário do instinto supremo de auto conservação; "ninguém despreza qualquer coisa que julgue ser boa, exceto com a esperança de obter um bem maior".(T. T-P., cap. 16). Para Spinoza isso parece perfeitamente razoável. "Já que a razão não exige coisa alguma contra a natureza, ela admite que cada homem deva amar a si mesmo e procurar aquilo que lhe for útil, e desejar aquilo que o leve verdadeiramente a um maior estado de perfeição; e que deva esforçar-se para preservar o seu ser até o ponto que lhe compete."(IV, 18 nota). Assim, ele constrói a sua ética não sobre o altruísmo e a bondade natural do homem, como os reformadores utópicos; não sobre o egoísmo e a maldade natural do homem, como os conservadores cínicos, mas sobre aquilo que ele considera um egoísmo inevitável e justificável. Um sistema de moralidade que ensine o homem a ser fraco não tem valor; "o fundamento da virtude nada mais é do que o

esforço de manter o ser de si mesmo; e a felicidade do homem consiste no poder de fazer isso"(*Ibid.)*

Tal como Nietszche, Spinoza não gosta da humildade; (III, 55.) ela é a hipocrisia de um maquinador ou a timidez de um escravo; subentende a ausência de poder — enquanto para ele todas as virtudes são formas de capacidade e poder. Por isso, o remorso é mais um defeito do que uma virtude: "aquele que se arrepende é duas vezes infeliz e duplamente fraco" (IV, 54.). Mas ele não gasta tanto tempo quanto Nietzsche para investir contra a humildade; porque "a humildade é muito rara"; (III, Apênd., def. 29) e como disse Cícero, até os filósofos que escrevem livros em louvor a ela têm o cuidado de colocar seus nomes no frontispício dos livros. "Aquele que despreza a si mesmo é o que mais se aproxima de um homem orgulhoso", diz Spinoza (colocando numa frase uma teoria dileta dos psicanalistas, segundo a qual toda virtude consciente é um esforço para esconder ou corrigir um vício secreto). E, conquanto não goste da humildade, Spinoza admira a modéstia e é contra um orgulho que não seja "respigado e encaixado" em feitos. A presunção torna os homens um incômodo para os outros: "o homem presunçoso só conta os seus grandes feitos, e dos outros, só as más ações"; (*Ibid.,* e III, 55, nota.) sente prazer na presença de seus inferiores, que ticarão boquiabertos diante de suas perfeições e suas façanhas; e se torna, afinal, a vítima daqueles que mais o elogiam; porque "ninguém é mais iludido pela bajulação do que o orgulho." (IV, Apênd., def. 21.).

Até aqui, o nosso delicado filósofo nos oferece uma ética muito espartana; em outras passagens, porém, dá um tom mais suave. Ele se enche de espanto com a quantidade de inveja, recriminação, desprezo mútuo e até mesmo ódio que agita e separa os homens; e não vê remédio para os nossos males sociais, a não ser na eliminação dessas emoções e de emoções semelhantes. Acredita ser simples mostrar que o ódio, talvez porque esteja muito próximo do amor, pode ser mais facilmente vencido pelo amor do que pelo ódio recíproco. Porque o ódio se alimenta no sentimento de que é retribuído; enquanto "aquele que acredita ser amado por quem ele odeia torna-se presa das conflitantes emoções de ódio e amor, uma vez que (como Spinoza, talvez com demasiado otimismo, acredita) amor tende a gerar amor; de modo que o seu ódio se desintegra e perde a força. Odiar é reconhecer nossa inferioridade e nosso medo; não odiamos um inimigo que acreditamos convictamente podermos vencer. "Aquele que quiser vingar injúrias com ódio recíproco irá ter uma vida desgraçada. Mas aquele que procurar afastar o ódio por meio do amor lutará com prazer e confiança; resistirá igualmente a um ou a muitos homens, e praticamente não precisará, em absoluto, da ajuda da fortuna. Aqueles a quem ele conquista cedem com alegria." (IV, 45.). "As mentes são conquistadas não

pelas armas, mas pela grandeza da alma." (IV, Ap. 11). Em trechos assim, Spinoza vê algo da luz que brilhou sobre as montanhas da Galileia.

Mas a essência de sua ética é mais grega do que cristã. "O esforço para compreender é a primeira e única base da virtude" (IV, 26.) — nada poderia ser mais simples e completamente socrático. Porque "nós somos jogados de um lado para outro por causas externas de muitas maneiras, e, como ondas levadas por ventos contrários, oscilamos e não temos consciência do problema e de nosso destino" (III, 59, nota.). Embora acreditemos que somos mais nós mesmos quando estamos mais apaixonados, é então que somos mais passivos, apanhados em alguma torrente ancestral de impulso ou sentimento, e arrastados a uma reação precipitada que enfrenta apenas uma parte da situação, porque sem raciocínio só se pode perceber uma parte de uma situação. Uma paixão é uma "ideia inadequada"; o pensamento é a resposta retardada até que todos os ângulos vitais de um problema tenham provocado uma reação correlata, herdada ou adquirida; só assim a ideia é adequada, a resposta é tudo aquilo que pode ser (Em termos usados posteriormente: ação reflexa é uma resposta local a um estímulo local; ação instintiva é uma resposta parcial a uma parte de uma situação; razão é resposta total à situação total.). Os instintos são magníficos como força propulsora, mas perigosos como guias; porque, através do que podemos chamar de individualismo dos instintos, cada qual procura sua realização, não importando o bem da personalidade integral. Que danos têm sido causados ao homem, por exemplo, por uma incontrolada ganância, belicosidade ou luxúria, até que ele se torna simples apêndice do instinto que o dominou! "As emoções pelas quais somos assaltados diariamente estão ligadas mais a uma parte do corpo que é mais afetada do que as outras, e, por isso, as emoções, em geral, são excessivas e detêm a mente na contemplação de um objeto de modo que ela não possa pensar em outros." (IV, 44, nota.). Mas "o desejo que surge do prazer ou da dor que esteja ligada a uma ou a certas partes do corpo não traz vantagem alguma ao homem, de modo geral"(IV, 60.). Para sermos nós mesmos, temos de nos completar.

Tudo isso, é claro, constitui a velha distinção filosófica entre razão e paixão; mas Spinoza vai, de maneira vital, além de Sócrates e dos estóicos. Ele sabe que assim como paixão sem razão é cega, razão sem paixão é morta. "Uma emoção não pode ser refreada nem removida, exceto por uma emoção contrária e mais forte." (IV, 7. 14). Ao invés de opor inutilmente a razão à paixão — disputa na qual o elemento mais profundamente enraizado e ancestral costuma vencer —, ele opõe paixões sem razão a paixões coordenadas pela razão, colocadas no lugar pela total perspectiva da situação. Ao pensamento não deve faltar o calor do desejo, nem ao desejo a luz do pensamento. "Uma paixão deixa de ser paixão tão logo formamos uma clara e distinta ideia a seu respeito, e a mente está sujeita a paixões em proporção ao número de ideias adequadas

que tiver." (V, 3.). "Todos os apetites só são paixões quando surgidos de ideias inadequadas; são virtudes (...) quando gerados por ideias adequadas", (Observe a semelhança entre as duas últimas citações e a doutrina psicanalítica de que os desejos só são "complexos" enquanto não estivermos cientes das suas causas precisas, e de que o primeiro elemento no tratamento é, portanto, uma tentativa de levar o desejo e suas causas ã consciência — formar "ideias adequadas" sobre ele e elas.) todo comportamento inteligente — isto é, toda reação que atenda à situação total — é uma ação virtuosa; e no fim não há virtude, mas inteligência.

A ética de Spinoza flui de sua metafísica: assim como lá a razão está na percepção de uma lei no fluxo caótico das coisas, aqui ela está no estabelecimento da lei no caótico fluxo de desejos; lá, está em ver, aqui está em agir, *sub specie eternitatis* — sob a forma da eternidade; em fazer com que percepção e ação se encaixem na eterna perspectiva do todo. O pensamento nos ajuda a ter essa visão maior, porque é ajudada pela imaginação, que apresenta à consciência aqueles efeitos distantes de ações presentes que não poderiam ter influência alguma sobre a reação se esta fosse impensadamente imediata. O grande obstáculo ao comportamento inteligente é a vividez superior de situações presentes quando comparadas com as memórias projetadas que chamamos de imaginação. "Assim como a mente concebe uma coisa segundo os ditames da razão, ela será igualmente afetada se a ideia for de qualquer coisa presente, passada ou futura." (IV, 62.). Por meio da imaginação e da razão, transformamos a experiência em presciência; tornamo-nos os criadores do nosso futuro e deixamos de sor escravos do nosso passado.

Assim, conseguimos a única liberdade cabível ao homem. A passividade da paixão é "servidão humana", a ação da razão é liberdade humana. Liberdade não em relação a lei ou processo causal, mas a paixão ou impulso parcial; e liberdade não em relação a paixão, mas a paixão descoordenada e incompleta. Só somos livres quando sabemos (Cf. professor Dewey: "Um médico ou engenheiro tem liberdade quanto ao seu pensamento e sua ação na proporção em que sabe com o que está lidando. E possível que encontremos, aqui, a chave para qualquer liberdade." — *Human Nature and Conduct*; Nova York, 1922; p. 303). Ser um super-homem é estar livre não das restrições da justiça e das amenidades sociais, mas do individualismo dos instintos. Com essa inteireza e integridade vem a equanimidade do homem sábio; não a aristocrática auto complacência do herói de Aristóteles, muito menos a arrogante superioridade do ideal de Nietzsche, mas uma postura mais afável e paz de espírito. "Os homens que são bons de acordo com a razão — isto é, homens que, sob a orientação da razão, procuram o que lhes seja útil — nada desejam para si mesmos que também não desejem para o resto da Humanidade." (IV, 18, nota. Cf. Whitman: "Por Deus, não terei

coisa alguma que todos não possam ter também nas mesmas condições."). Ser grande não é estar colocado acima da Humanidade, governando outros; mas ficar acima das parcialidades e futilidades do desejo desinformado e governar o seu próprio eu.

Esta é uma liberdade mais nobre do que aquela que os homens chamam de livre-arbítrio; porque a vontade não é livre, e talvez não haja "vontade" alguma. E que ninguém suponha que, por já não ser mais "livre", não é mais responsável moralmente pelo seu comportamento e pela estrutura de sua vida. Precisamente porque as ações do homem são determinadas pelas suas recordações, a sociedade deve, para se proteger, enquadrar seus cidadãos, através das esperanças e dos temores por eles manifestados, numa certa ordem e cooperação social. Toda educação pressupõe determinismo, e despeja na mente aberta da juventude uma reserva de proibições que, segundo se espera, irá participar na determinação da conduta. "O mal que resulta de más ações não deve, portanto, ser menos temido porque vem da necessidade; nossas ações podem ser livres ou não, mas os nossos motivos continuam sendo a esperança e o medo. Portanto, é falsa a afirmação de que eu não deixaria espaço para os preceitos e controles." (*Epístola* 43.). Pelo contrário, o determinismo favorece uma melhor vida moral: ele nos ensina a não desprezar ou ridicularizar ninguém, ou a não ficar zangado com ninguém, (II, final) os homens são "inocentes"; e embora castiguemos os hereges, será sem ódio; nós os perdoamos porque eles não sabem o que fazem.

Acima de tudo, o determinismo nos dá forças para esperar e suportar as duas faces da fortuna com o mesmo espírito; lembramo-nos de que todas as coisas são reguladas pelos eternos decretos de Deus. Talvez chegue até a nos ensinar o "amor intelectual de Deus", pelo qual iremos aceitar com prazer as leis da natureza e encontrar a nossa realização dentro de suas limitações. Aquele que considera que tudo está determinado não pode reclamar, embora possa resistir; porque "percebe coisas sob uma certa espécie de eternidade", (II, 44, cor. 2) e compreende que seus infortúnios não são acasos no esquema total; que eles encontram certa justificativa na eterna sequência e estrutura do mundo. Com essa disposição, ele sobe dos intermitentes prazeres da paixão para a alta serenidade da contemplação que vê todas as coisas como partes de uma ordem e de um desenvolvimento eternos; aprende a sorrir diante do inevitável e "quer consiga o seu reconhecimento próprio agora, quer daqui a mil anos, fica contente" (Whitman). Aprende a velha lição de que Deus não é uma personalidade caprichosa absorvida nos assuntos privados de seus devotos, mas a invariável ordem de sustentação do universo. Platão expressa a mesma concepção, de forma excelente, na *República:* "Aquele cuja mente está fixada no verdadeiro ser não tem tempo para fazer pouco dos pequenos problemas do-, homens, ou de encher-se de ciúme e animosidade na luta contra eles; seus olhos estão sempre dirigidos para princípios fixos e imutáveis, que não vê

prejudicando nem prejudicados uns pelos outros, mas todos em ordem movendo-se segundo a razão; a esses ele imita, e a eles ele se adaptaria no que lhe fosse possível." (§ 500.) "Aquilo que é necessário", diz Nietzsche, "não me ofende. *Amor fati"* (o amor ao destino) "é o cerne de minha natureza."(*Ecce Hotno,* p. 1.30. Isso era mais uma esperança de Nietzsche do que uma realização sua). Ou Keats:

To bear all naked truths,

And to envisage circumstance, all calm:

That is the top of sovereignty, (*Hyperioti,* II, 203.)

(Suportar todas as verdades nuas,

e intuir os incidentes com toda a calma:

Isso é o máximo da soberania)

Uma filosofia dessas nos ensina a dizer Sim à vida, e até mesmo à morte — "um homem livre pensa em nada menos do que na morte; e a sua sabedoria é uma meditação não sobre a morte, mas sobre a vida" (*Ética,* IV, 67.). Ela acalma nossos egos agitados, com a sua imensa perspectiva; ela nos reconcilia com as limitações às quais nossos propósitos devem ficar circunscritos. Poderá levar à resignação e a uma passividade orientalmente supina; mas é, também, a base indispensável de toda a sabedoria e de toda a força.

4. RELIGIÃO E IMORTALIDADE

No final das contas, como percebemos, a filosofia de Spinoza foi uma tentativa de amar até mesmo um mundo no qual ele era um proscrito e um solitário; novamente tal como Jó, ele personificava o seu povo e perguntava como era possível que até o homem justo, como o povo escolhido, devesse sofrer perseguição, exílio e toda forma de desolação. Durante algum tempo, a concepção do mundo como um processo de lei impessoal e invariável o tranquilizava e o saciava; no final, porém, seu espírito essencialmente religioso transformou esse processo mudo em algo quase passível de amor. Ele tentou fundir seus próprios desejos com a ordem universal das coisas, tornar-se uma parte quase indistinguível da natureza. "O maior bem é o conhecimento da união que a mente tem com toda a natureza." (*De Emendatíone,* p. 230). De fato, nossa separação

individual é, de certa maneira, ilusória; fazemos parte da grande vertente de lei e causa, parte de Deus; somos as formas fugazes de um ser maior do que nós, e eternos, embora morramos. Nossos corpos são células no corpo da raça, nossa raça é um incidente no drama da vida; nossas mentes são os caprichosos lampejos de uma luz eterna. "Nossa mente, na medida em que compreende, é um eterno modo de pensar, que é determinado por outro modo de pensar, e este outra vez por outro, e assim até o infinito; de modo que todos eles constituem, ao mesmo tempo, o eterno e o infinito intelecto de Deus." (*Ética,* V, 40, nota.). Nessa panteísta fusão do individual com o Todo, o Oriente volta a falar: ouvimos o eco de Omar, que "nunca chamou Um de dois", e do velho poema hindu: "Reconhece em ti mesmo e no Todo uma mesma alma; expulsa o sonho que separa a parte do todo" (*In* Pollock, 169, 145). "Às vezes", disse Thoreau, "quando vagueio no Walden Pond, paro de viver e começo a ser." Como essas partes desse todo, nós somos imortais. "A mente humana não pode ser absolutamente destruída com o corpo humano; existe uma parte que continua eterna." (*Ética,* V, 23.). E esta parte que concebe coisas *sub specie eternitatis;* quanto mais concebemos assim coisas, mais eterno é o nosso pensamento. Spinoza é, aqui, ainda mais obscuro do que costuma ser; e depois de interminável controvérsia entre intérpretes, sua linguagem ainda fala de maneira diversa para mentes diversas. Às vezes, imagina-se que ele esteja se referindo à imortalidade pela reputação, de George Eliot, pela qual aquilo que há de mais racional e belo em nosso pensamento e em nossas vidas sobrevive a nós para ter uma eficácia quase eterna ao longo dos anos. Às vezes, Spinoza parece ter em mente uma imortalidade pessoal e individual; e é possível que, com a morte surgindo tão prematuramente em seu caminho, ele ansiasse por se consolar com essa esperança que brota eternamente no peito humano. No entanto, ele diferencia, com insistência, eternidade e permanência: "Se prestarmos atenção à opinião comum dos homens, veremos que eles estão cônscios da eternidade de sua mente; mas eles confundem eternidade com duração, e a atribuem à imaginação ou à memória, que acreditam continuar depois da morte" (V, 34, nota.). Mas como Aristóteles, Spinoza, embora falando da imortalidade, nega a sobrevivência da memória pessoal. "A mente não pode imaginar ou recordar qualquer coisa, exceto enquanto estiver no corpo." (V, 21.). Tampouco acredita ele em recompensas celestiais: "Estão muito longe da verdadeira estimativa da virtude aqueles que esperam que, em consideração à sua virtude, como se ela fosse a maior das escravidões, Deus irá decorá-los com as maiores recompensas; como se a virtude e o servir a Deus não fossem a própria felicidade e a maior das liberdades." (II, 49, nota. 10.). "Bem-aventurança", diz a última proposição do livro de Spinoza, "não é recompensa da virtude, mas a própria virtude." E talvez da mesma forma, a imortalidade não é a recompensa do pensamento claro, é o próprio pensamento claro, já que leva o passado para o presente e entra pelo futuro, vencendo, assim, os limites e a exiguidade do tempo e captando a perspectiva que permanece eternamente por detrás do caleidoscópio da mudança; esse pensamento é imortal porque toda verdade é uma criação permanente, parte da eterna aquisição do homem, influenciando-o indefinidamente.

Com essa nota solene e esperançosa, termina a *Ética.* Raramente um único livro conteve tantos pensamentos e provocou tantos comentários enquanto continuou sendo um campo de batalha tão sangrento para interpretações hostis. Sua metafísica pode ser deficiente, sua psicologia imperfeita, sua teologia insatisfatória e obscura; mas da alma do livro, de seu espírito e sua essência, ninguém que o tenha lido falará com outro sentimento que não o de reverência. No último parágrafo, esse espírito essencial brilha com uma eloquência simples:

Completei, assim, tudo que queria mostrar com relação ao poder da mente sobre as emoções, ou à liberdade da mente. Do que fica claro o quanto o homem sábio está na frente e como é mais forte do que o ignorante, que é guiado apenas pela concupiscência. Porque o homem ignorante, além de ser agitado de muitas maneiras por causas externas, jamais goza de uma verdadeira satisfação da mente: ele vive, além do mais, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de ser passivo, deixa de ser. Ao contrário, o homem sábio, na medida em que seja considerado como tal, dificilmente é movido no espírito; é cônscio de si mesmo, de Deus e das coisas por uma certa necessidade eterna; nunca deixa de ser, e sempre goza da satisfação da mente. Se a estrada que mostrei que leva a isso for muito difícil, ainda assim pode ser descoberta. E é evidente que deve ser muito difícil, já que é muito raro ser encontrada. Pois como seria possível ela ser desprezada praticamente por todos se a salvação estivesse ao alcance de todos e pudesse ser encontrada sem dificuldades? Mas todas as coisas excelentes são tão difíceis quanto raras.

V. O TRATADO POLÍTICO

Para ser analisado por nós, resta aquele trágico torso, o *Tractatus Politicus,* a obra da idade mais madura de Spinoza, interrompida repentinamente por sua morte prematura. É um trabalho breve e, no entanto, cheio de pensamentos; de modo que sentimos outra vez o quanto se perdeu quando aquela vida bondosa foi encerrada no justo momento em que desabrochava em seus mais plenos poderes. Na mesma geração que viu Hobbes exaltar a monarquia absoluta e denunciar o levante do povo inglês contra o rei quase que com o mesmo vigor com que Milton o defendia, Spinoza, amigo do republicano De Witts, formulou uma filosofia política que expressava as esperanças liberais e democráticas de sua época na Holanda, e que se tornou uma das principais fontes daquela vertente de pensamento que culminou em Rousseau e na Revolução.

Toda filosofia política, segundo Spinoza, deve nascer de uma distinção entre a ordem natural e a ordem moral — isto é, entre a existência antes da formação de sociedades organizadas e a existência depois dessa formação. Spinoza supõe que os homens viveram, antigamente, em isolamento comparativo, sem lei ou organização social; não havia, então, diz ele, concepções do certo e do errado, de justiça ou de injustiça; o poder e o direito eram uma coisa só.

Em um estado natural, nada pode existir que possa ser chamado de bom ou mau de comum acordo, já que cada homem que está em estado natural consulta apenas a sua vantagem e determina o que é bom ou mau segundo a sua própria imaginação e na medida em que só leva em consideração a sua vantagem e não se acha responsável para com ninguém, exceto para consigo mesmo, perante lei alguma; portanto, o pecado não pode ser concebido em um estado natural, mas apenas em um estado civil, onde aquilo que é bom ou mau é decretado de comum acordo e cada indivíduo é responsável perante o Estado(*Ética,* IV, 37, nota 2). [...] A lei e os regulamentos da natureza sob os quais todos os homens nascem e na maior parte vivem não proíbem coisa alguma a não ser aquilo que ninguém quer ou pode fazer, e não se opõem à rivalidade, ao ódio, à raiva, à traição ou, de modo geral, a nada que o apetite sugira (*Ética,* IV, 37, nota 2.).

Temos uma vaga ideia dessa lei da natureza, ou dessa falta de leis da natureza, observando o comportamento dos estados; "não existe altruísmo entre nações", (*Bismarck.)* pois só pode haver lei e moralidade quando há uma organização aceita, uma autoridade comum e reconhecida. Os "direitos" dos estados são, agora, o que eram (e ainda são, com freqüência) os "direitos" dos indivíduos, ou seja, são *poderes, e os* principais estados, devido a uma perdoável honestidade de diplomatas, são muito adequadamente chamados de "Grandes Potências". O mesmo acontece entre as espécies: como não há uma organização comum, não existe entre elas qualquer moralidade ou lei; cada espécie faz à outra o que quiser e puder (*Ética,* IV, 37, nota 1; e Ap., 27.).

Mas entre os homens, como a necessidade mútua gera o auxílio mútuo, essa ordem natural de poderes se transforma em ordem moral de direitos. "Como o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém, na solidão, é suficientemente forte para se defender e conseguir as coisas necessárias à vida, segue-se que os homens, por natureza, tendem para a organização social." (T. T-R, cap. 6). Para proteger-se do perigo, "a força ou energia de um homem praticamente não seria suficiente se a sociedade não providenciasse o auxílio mútuo e o intercâmbio" (*Ética* IV. Ap., 28.). No entanto, os homens não são, por natureza, equipados para a leniência mútua da ordem social; mas perigo gera associação, que gradativamente alimenta e fortalece os instintos

sociais: "Os homens não nascem para a cidadania, mas devem ser preparados para ela" (*T. P.,* cap. 5).

A maioria dos homens é, no fundo, constituída de rebeldes individualistas contra a lei ou os costumes: os instintos sociais são posteriores e mais fracos do que os individualistas, e precisam de reforço; o homem não é "bom por natureza", como iria supor Rousseau de forma tão desastrada. Mas, através da associação, ainda que meramente na família, vem a solidariedade, um senso de classe e, por fim, de bondade. Gostamos daquilo que se parece conosco; "temos pena não só de uma coisa que amamos, mas também de uma coisa que julgamos semelhante a nós"; (*Ética,* III, 22, nota) disso nasce uma "imitação de emoções", (*Ibid.,* 27, nota 1) e finalmente um certo grau de consciência. A consciência, no entanto, não é inata, mas adquirida; e varia de acordo com a geografia(III, Apênd. 27). Ela é o depósito, na mente do indivíduo que cresce, das tradições morais do grupo; através dela, a sociedade cria para si mesma um aliado no coração do inimigo — a alma naturalmente individualista.

Gradativamente, nessa evolução, acontece que a lei do poder individual que prevalece em um estado da natureza cede, na sociedade organizada, ao poder legal e moral do todo. O poder ainda continua sendo o correto; mas o poder do todo limita o poder do indivíduo — limita-o, teoricamente, aos seus direitos, ao exercício de seus poderes que estiver de acordo com a igual liberdade dos demais. Uma parte do poder natural, ou soberania, do indivíduo é transferida para a comunidade organizada, em troca de um aumento da esfera dos poderes que lhe restam. Abandonamos, por exemplo, o direito de voar da raiva à violência e ficamos livres do perigo de uma violência dessas por parte dos outros. A lei é necessária porque o homem está sujeito a paixões; se todos os homens fossem razoáveis, a lei seria supérflua. A lei perfeita teria, para com os indivíduos, a mesma relação que a razão perfeita tem para com as paixões: seria a coordenação de forças conflitantes para evitar a ruína e o aumento do poder do todo. Assim como, na metafísica, á razão é a percepção da ordem nas coisas, e, na ética, o estabelecimento de ordem entre os desejos, na política ela é o estabelecimento da ordem entre os homens. O Estado perfeito limitaria os poderes dos cidadãos só na medida em que esses poderes fossem mutuamente destruidores; não retiraria liberdade alguma, exceto para acrescentar outra maior.

O objetivo supremo do Estado não é dominar os homens nem contê-los pelo medo, é, isso sim, livrar cada um deles do medo, permitindo-lhe viver e agir em plena segurança e sem prejuízo para si ou seu vizinho. O objetivo do Estado, repito, não é transformar seres racionais em feras e máquinas. É fazer com que seus corpos e suas mentes

funcionem em segurança. É levar os homens a viver segundo uma razão livre e a exercitá-la; para que não desperdicem suas forças com o ódio, a raiva e a perfídia, nem atuem uns com os outros de maneira injusta. Assim, o objetivo do Estado é, realmente, a liberdade (*T. T-P.,* cap. 20).

A liberdade é o objetivo do Estado porque a função do Estado é promover o crescimento, e o crescimento depende da capacidade de encontrar a liberdade. Mas e se as leis abafarem o crescimento e a liberdade? O que deve o homem fazer se o Estado, ao procurar, como todo organismo ou organização, preservar a sua própria existência (o que normalmente significa que os ocupantes dos altos cargos procuram manter-se neles), se tornar um mecanismo de dominação e exploração? Obedecer mesmo à lei injusta, responde Spinoza, se forem permitidos protestos e discussões razoáveis e se houver liberdade de expressão para assegurar uma mudança pacífica. "Confesso que dessa liberdade às vezes podem surgir inconvenientes; mas, qual a questão que já foi resolvida de maneira tão sábia que disso não pudessem nascer abusos?"(*Ibid.* As leis contra a liberdade de expressão subvertem toda a legislação; porque os homens já não irão respeitar leis que não possam criticar.

Quanto mais um governo se esforça por limitar a liberdade de expressão, mais obstinada é a resistência a ele; não, de fato, por parte dos avarentos (...), mas por parte daqueles a quem a boa educação, a moralidade íntegra e a virtude tornaram mais livres. Os homens, de maneira geral, são constituídos de tal forma, que não há nada que suportem com tão pouca paciência do que o fato de os pontos de vista que acreditam ser verdadeiros serem considerados crimes contra a legislação. (...) Nessas circunstâncias, não acham vergonhoso, mas, sim, muitíssimo honrado, repudiar as leis e não deixar de agir contra o governo. (*Ibid)* [...] As leis que podem ser burladas sem nenhum dano para o vizinho são consideradas apenas motivo de galhofa; e essas leis, longe de restringirem os apetites e a concupiscência da Humanidade, só fazem aumentá-los. *Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata. (T. P.,* cap. 10.[Sempre resistimos às proibições e ansiamos por aquilo que nos é negado."])

E Spinoza conclui, como se fosse um bom constitucionalista americano: "Se só as ações pudessem ser tomadas como base para processos criminais, as palavras podendo, sempre, ter livre curso, a sedição perderia todos os sinais que a justificassem." (*T. T-P.,* pref.).

Quanto menor o controle que o Estado exercer sobre a mente, melhor para o cidadão e para o Estado. Spinoza, embora reconhecendo a necessidade do Estado, não confia nele, sabendo que o poder corrompe até os incorruptíveis (não era assim que chamavam Robespierre?); e não vê com equanimidade a extensão da autoridade do Estado, do corpo e das ações, para a alma e os pensamentos dos homens; isso seria o fim do crescimento e a morte do grupo. Por isso, ele não aprova o controle estatal da educação, especialmente nas universidades: "As academias fundadas com dinheiro público são instituídas não tanto para cultivar os dons naturais do homem quanto para restringi-los. Mas, numa comunidade livre, as artes e as ciências serão melhor cultivadas em sua plenitude se todo aquele que pedir permissão puder ensinar publicamente, por sua própria conta e risco." (*T. P.,* cap. 8). Encontrar um meio-termo entre universidades controladas pelo Estado e universidades controladas por recursos privados é um problema que Spinoza não resolve; na sua época, os recursos privados não haviam chegado a proporções que indicassem a dificuldade. O seu ideal, aparentemente, era uma educação superior como a que outrora florescera na Grécia, vinda não de instituições, mas de indivíduos livres — os “sofistas" —, que viajavam de cidade em cidade e ensinavam independentemente de controle público ou privado.

Dito isso como premissa, não faz grande diferença a forma de governo; e Spinoza expressa apenas uma ligeira preferência pela democracia. Qualquer uma das formas políticas tradicionais pode ser constituída "de modo a que todo homem (...) possa preferir o direito público à vantagem privada; esta é a tarefa" do legislador. (T. T-P., cap. 17). A monarquia é eficiente, mas opressiva e militarista.

Supõe-se que a experiência ensine que é bom para a paz e a concórdia atribuir toda a autoridade a um só homem. Porque nenhum domínio ficou tanto tempo sem qualquer alteração significativa a não ser o dos turcos; e, por outro lado, nunca houve um que durasse tão pouco como aqueles que eram populares ou democráticos, nem qualquer outro em que houvesse tantas sedições. No entanto, se a escravidão, o barbarismo e a desolação devem ser chamados de paz, o homem não poderia ter infortúnio pior. Não há dúvida de que, de modo geral, há discussões mais frequentes e mais violentas entre pais e filhos do que entre senhores e escravos; no entanto, não representa um avanço da arte da administração doméstica a transformação do direito de um pai em um direito de propriedade, e considerar os filhos simples escravos. A escravidão, então, e não a paz, é a favorecida com a atribuição de toda a autoridade a um só homem (*T. P.,* cap. 6.).

Ao que ele acrescenta uma palavra sobre a diplomacia secreta:

A única justificativa daqueles que têm sede de um poder absoluto tem sido a de que o interesse do Estado requer que seus negócios sejam feitos em segredo. (...) Mas quanto mais esse tipo de argumento se disfarça sob a máscara do bem-estar público, mais opressiva é a escravidão à qual ele conduzirá. (...) É melhor os assessores certos serem conhecidos pelos inimigos do que os perniciosos segredos dos tiranos serem escondidos dos cidadãos. Aqueles que podem tratar em segredo dos assuntos de uma nação têm esta nação inteiramente sob sua autoridade; e assim como fazem planos contra o inimigo em época de guerra, fazem-nos contra os cidadãos em tempo de paz.

A democracia é a mais razoável das formas de governo; porque nela "todos se submetem ao controle da autoridade sobre suas ações, mas não sobre o seu julgamento e sua razão; isto é, percebendo que nem todos podem pensar da mesma maneira, a voz da maioria tem a força de lei". (T. T-R, cap. 20.) A base militar dessa democracia deve ser o serviço militar universal, com os cidadãos ficando com suas armas nos períodos de paz; (*T. P.,* cap. 7) sua base fiscal deve ser o imposto único. ("Os campos e todo o solo, e (se for possível) as casas, devem ser propriedade pública (...), alugados aos cidadãos por uma quantia anual; (...) e com essa exceção, que fiquem todos livres de todo tipo de tributação em tempos de paz." — *T. P.,* cap. 6.). O defeito da democracia é a sua tendência de colocar a mediocridade no poder; e não há como evitar isso, a não ser limitando os cargos a homens de "capacidade diplomada"(*T. T-P.,* cap. 13). Os números, por si sós, não podem produzir sabedoria e poderão conceder os melhores favores do cargo aos mais grosseiros lisonjeadores. "A volúvel disposição da multidão quase reduz ao desespero aqueles que têm experiência dela; porque ela é governada unicamente pelas emoções, e não pela razão." (*Ibid.,* cap. 17). Assim, o governo democrático se torna uma procissão de demagogos pouco vividos, e os homens de valor abominam a sua inclusão em listas nas quais devam ser julgados e classificados por seus inferiores (*Ética,* IV, 58, nota). Mais cedo ou mais tarde, os homens mais capazes rebelam-se contra um sistema desses, apesar de constituírem uma minoria. "Por isso é que eu penso que as democracias se transformam em aristocracias, e estas, com o tempo, em monarquias" (*T. P.,* cap. 8.); o povo, afinal, prefere a tirania ao caos. Igualdade de poder é uma condição instável; os homens são, por natureza, desiguais; e "aquele que procura igualdade entre desiguais procura um absurdo". A democracia ainda tem de resolver o problema de convocar as melhores energias dos homens enquanto dá a todos a escolha daqueles, *entre os instruídos e aptos,* pelos quais desejam ser governados.

Quem sabe a luz que o gênio de Spinoza poderia ter lançado sobre esse problema vital da política moderna, se tivesse sido poupado para completar o seu trabalho? Mas mesmo o que temos desse tratado foi o primeiro e imperfeito rascunho de seu pensamento. Enquanto escrevia o capítulo sobre a democracia, ele morreu.

VI. A INFLUÊNCIA DE SPINOZA

"Spinoza não procurou fundar uma seita, e não fundou" (Pollock, 79.); no entanto, toda a filosofia depois dele está impregnada de seus pensamentos. Na geração que se seguiu à sua morte, seu nome era abominado; até Hume falava de sua "hedionda hipótese"; "as pessoas falavam de Spinoza", disse Lessing, "como se ele fosse um cachorro morto".

Foi Lessing que lhe restaurou a reputação. O grande crítico surpreendeu Jacobi, na famosa conversa que os dois tiveram em 1780 (Transcrita por inteiro *in* Willis) ao dizer que tinha sido um spinozista durante toda a sua vida madura, e ao afirmar que "não existe outra filosofia que não a de Spinoza". Seu amor por Spinoza havia fortalecido sua amizade com Moses Mendelssohn, e em sua grande peça, *Nathan der Weise,* despejou num molde a concepção do judeu ideal que chegara até ele vinda do comerciante vivo e do filósofo falecido. Alguns anos depois, *Einige Gespräche über Spinoza's System,* de Herder, chamou a atenção dos teólogos liberais para a *Ética;* Schleiermacher, líder desta escola, escreveu falando do "santo e excomungado Spinoza", enquanto o poeta católico, Novalis, chamou-o de "o homem bêbado de Deus".

Nesse ínterim, Jacobi havia levado Spinoza à atenção de Goethe; o grande poeta converteu-se, segundo nos diz, pela primeira leitura da *Etica; (*Brandes, *Main Currents in Nineteenth Century Literature*; Nova York, 1905; vol. VI, p. 10. Cf. Brandes, *Wolfgang Goethe;* Nova York, 1924; vol. I, pp. 432-7.) era precisamente a filosofia pela qual sua alma deprimida ansiava; dali para a frente, ela se infiltrou na sua poesia e na sua prosa. Foi ali que ele encontrou a lição *dass wir entsagen sollen* (de que devemos aceitar as limitações que a natureza nos impõe); e foi, em parte, ao respirar o ar tranquilo de Spinoza que ele saiu do romantismo feroz de *Götz* e *Werther* para o equilíbrio clássico da fase posterior de sua vida.

Foi combinando Spinoza com a epistemologia de Kant que Fichte, Schelling e Hegel chegaram a seus variados panteísmos; foi do *conatus sese preservandi,* o esforço de preservar a si mesmo, que nasceu o *Ich* de Fichte, a "vontade de viver" de Schopenhauer, a "vontade de ter o poder", de Nietzsche, e o *elan vital* de Bergson. Hegel objetava que o sistema de Spinoza era demasiado sem vida e rígido; ele se esquecia do elemento dinâmico que o sistema continha, e só se lembrava da majestosa

concepção de Deus como lei, da qual se apropriou para a sua "Razão Absoluta". Mas foi bem honesto quando disse: "Para ser filósofo, é preciso, primeiro, ser spinozista".

Na Inglaterra, a influência de Spinoza surgiu na onda do movimento revolucionário; e jovens rebeldes como Coleridge e Wordsworth falavam sobre "Spy-nosa" (*Spy:* espião; e *nose:* nariz. [N. do T.]) — que o espião destacado pelo governo para vigiá-los pensava ser uma referência aos seus atributos nasais — com o mesmo ardor que animava a conversa de intelectuais russos nos dias tranquilos de *Y Narod.* Coleridge só falava em Spinoza com seus convidados à mesa; e Wordsworth captou algo do pensamento do filósofo em seus famosos versos sobre

Something

Whose dwelling is the light of setting suns,

And the round ocean, and the living air,

And the blue sky, and in the mind of man; —

A motion and a spirit, wich impels

All thinking things, all objects of all thought,

And rolls through all things.

(Algo

Que habita a luz de sóis poentes,

E o oceano redondo, e o ar vivo,

E o céu azul, e a mente do homem; —

Um movimento e um espírito, que impele

Todas as coisas pensantes, todos os objetos de todo o pensamento,

E atravessa todas as coisas.)

Shelley citou o *Tratado sobre a Religião e o Estado* nas notas originais de *Queen Mab* e começou uma tradução da obra, para a qual Byron prometeu um prefácio. Um fragmento desse manuscrito chegou às mãos de C. S. Middleton, que pensou tratar-se de um original de Shelley e o classificou de "especulação de menino de escola (...) muito crua para ser publicada na íntegra". Numa época posterior e mais calma, George Eliot

traduziu a *Ética,* embora nunca publicasse a tradução; e podemos desconfiar que a concepção do Incognoscível, de Spencer, deva alguma coisa a Spinoza, devido à sua intimidade com a novelista. "Não existem, nos dias de hoje, homens proeminentes", diz Belfort Bax, "que não declarem que em Spinoza está a plenitude da ciência moderna."

Talvez o número das pessoas influenciadas por Spinoza tenha sido tão grande assim porque ele se presta a muitas interpretações e produz novas riquezas a cada leitura. Todas as manifestações profundas têm facetas várias para mentes diversas. Podemos dizer de Spinoza o que Eclesiastes disse da Sabedoria: "O primeiro homem não o conheceu como devia, e o último tampouco irá compreendê-lo melhor. Porque seus pensamentos são maiores do que o mar, e seus conselhos, mais profundos do que o grande abismo".

No segundo centenário da morte de Spinoza, foi feita uma lista de contribuições para erigir uma estátua sua em Haia. Chegaram contribuições de todos os cantos do mundo instruído; nunca um monumento se ergueu sobre um tão amplo pedestal de amor. Na inauguração, em 1882, Ernest Renan encerrou seu discurso com palavras que podem perfeitamente encerrar também o nosso capítulo: "Pobre daquele que, ao passar, lançasse um insulto a essa cabeça delicada e pensativa. Seria punido, como são punidas todas as almas vulgares, pela vulgaridade e pela incapacidade de conceber o que é divino. Este homem, de seu pedestal de granito, apontará a todos os homens o caminho da bem-aventurança que ele encontrou; e, daqui a gerações, o viajante culto, ao passar por este local, dirá em seu coração: "A mais verdadeira visão de Deus que já se teve talvez tenha acontecido aqui" (*Ética,* ed. Everyman, Introd., xxii, nota).

CAPÍTULO V

VOLTAIRE E O ILUMINISMO FRANCÊS

I. PARIS: ÉDIPO

EM PARIS EM 1742, Voltaire preparava Mlle. Dumesnil para alçar-se a culminâncias trágicas em um ensaio de sua peça *Mérope*. Ela reclamava que precisaria ter "o demônio em pessoa" dentro de si para simular uma paixão como a que ele exigia. "E isso mesmo", respondeu Voltaire; "é preciso ter o diabo no corpo para vencer em qualquer uma das artes." (Tallentyre, *Life of Voltaire;* terceira edição; p. 145). Até mesmo seus críticos e seus inimigos admitiam que ele próprio atendia essas exigências à perfeição. *"II avait le diable au corps* (Ele tinha o diabo no corpo)", disse Sainte-Beuve; (*Portraits of the Eighteenth Century;* Nova York, 1905; vol. I, p. 196) e De Maistre chamou-o de o homem "em cujas mãos o inferno depositou todos os seus poderes". (Brandes, *Main Currents in Nineteenth Century Literature;* vol. Ill, p. 107).

Pouco atraente, feio, fútil, irreverente, obsceno, inescrupuloso, às vezes até desonesto, Voltaire era um homem com os defeitos de sua época e de sua cidade, praticamente não lhe faltando nenhum. E, no entanto, esse mesmo Voltaire se revela ter sido incansavelmente bom, atencioso, pródigo quanto a sua energia e a sua bolsa, tão aplicado em ajudar amigos quanto em esmagar inimigos, capaz de matar com um golpe de sua pena e, no entanto, desarmado pela primeira proposta de conciliação. Como é contraditório o ser humano!

Mas todas essas qualidades, boas e más, eram secundárias, não constituíam a essência de Voltaire; o detalhe assombroso e básico era a inexaurível fertilidade e brilhantismo de sua mente. Seus trabalhos ocupam 99 volumes, dos quais cada página é cintilante e fértil, embora cubram de assunto em assunto o mundo inteiro, com o capricho e a bravura de uma enciclopédia. "Minha profissão é dizer o que penso"; (Tallentyre, p. 32)

e o que ele pensava sempre valia a pena ser dito, assim como o que ele dizia era sempre incomparavelmente bem dito. Se não o lemos hoje (embora homens como Anatole France tenham adquirido sutileza e sabedoria estudando cuidadosamente suas páginas), é porque as batalhas teológicas que ele lutou a nosso favor já não nos interessam intimamente; talvez tenhamos passado para outros campos de batalha e estejamos mais absorvidos com os fatores econômicos desta vida do que com a geografia da próxima; a própria perfeição da vitória de Voltaire sobre o excesso de zelo religioso e a superstição toma mortas as questões que ele achou vivas. Grande parte de sua fama, também, deveu-se à sua inimitável conversação; mas *scripta manent, verba volant* — as palavras escritas permanecem, enquanto as faladas vão-se embora voando, as palavras faladas de Voltaire com as demais. O que ficou para nós tem em demasia a carne de Voltaire e demasiado pouco do divino fogo de seu espírito. E, no entanto, embora o vejamos de maneira obscura através da luneta do tempo, que espírito! "Inteligência pura, a transmutar raiva em brincadeira, fogo em luz"; (J.M. Robertson. *Voltaire,* Londres, 1922; p. 67) "uma criatura de ar e chamas, a mais excitável que já existiu, composta de átomos mais etéreos e mais vibrantes do que os dos outros homens; não há outro cuja maquinaria mental seja mais delicada nem cujo equilíbrio seja ao mesmo tempo mais instável e mais exato". (Taine, *The Ancient Régime;* Nova York, 1876; p. 262). Terá ele sido, talvez, a maior energia intelectual de toda a história?

E certo que ele trabalhou mais, e conseguiu mais, do que qualquer outro homem de sua época. "Não estar ocupado e não existir vêm a dar na mesma coisa", dizia ele. "Todas as pessoas são boas, exceto as ociosas." Seu secretário dizia que ele era avaro só em relação ao seu tempo. (Voltaire, *Romances;* Nova York, 1889; p. 12). "E preciso ocupar-se de todas as maneiras possíveis, a fim de tornar suportável a vida neste mundo. (...) Quanto mais avanço na idade, mais acho o trabalho necessário. Ele se torna, ao longo do tempo, o maior dos prazeres e ocupa o lugar das ilusões da vida." (*In* Sainte-Beuve, I, 226). "Aquele que não quiser cometer suicídio, tenha sempre alguma coisa por fazer." (Tallentyre, 93)

O suicídio deve ter estado sempre a tentá-lo, pois ele estava sempre trabalhando. "Porque estava tão plenamente vivo, ele encheu de vida toda a sua época." (Morley, *Voltaire;* Londres, 1878; p. 14). Contemporâneo de um dos maiores séculos (1694-1778), ele foi a sua alma e essência. "Citar Voltaire", disse Victor Hugo, "é caracterizar todo o século XVIII." (Discurso pelo centenário de Voltaire). A Itália teve uma Renascença, e a Alemanha teve uma Reforma, mas a França teve Voltaire; ele foi, para seu país, tanto Renascença como Reforma, e meia Revolução. Ele levou adiante o anti-séptico ceticismo de Montaigne e o saudável humor grosseiro de Rabelais; combateu a superstição e a corrupção com mais selvageria e eficiência do que Lutero ou Erasmo,

Calvino ou Knox, ou Melanchthon; ajudou a fazer a pólvora com que Mirabeau e Marat, Danton e Robespierre explodiram o Antigo Regime. "Se julgarmos os homens por aquilo que fizeram", disse Lamanine, "então Voltaire é, incontestavelmente, o maior escritor da Europa moderna. (...) O destino lhe deu 83 anos de existência, para que ele pudesse compor lentamente a era apodrecida; ele teve tempo suficiente de combater o tempo; e quando caiu, foi ele o conquistador." (*Romances,* pp. VI e IX).

Não, nunca um escritor teve tamanha influência enquanto vivo. Apesar do exílio, da prisão, e da supressão de quase todos os seus livros pelos melindrosos da Igreja e do Estado, ele abriu com violência um caminho para a sua verdade, até que finalmente reis, papas e imperadores o lisonjeavam, tronos tremiam diante dele, e meio mundo prestava atenção para captar cada palavra sua. Era uma época em que muitas coisas pediam um demolidor. "Precisamos de leões sorridentes", disse Nietzsche; pois Voltaire chegou e "aniquilou com o riso". (Brandes, 57). Ele e Rousseau foram as duas vozes de um vasto processo de transição econômica e política, da aristocracia feudal para o governo da classe média. Quando uma classe em ascensão é prejudicada pelas leis ou pelos costumes vigentes, apela dos costumes para a razão e das leis para a natureza — assim como desejos conflitantes no indivíduo lançam chispas que se transformam em raciocínio. Assim, a burguesia rica apoiou o racionalismo de Voltaire e o naturalismo de Rousseau; era necessário liberar velhos hábitos e costumes, renovar e revigorar o sentimento e o pensamento, abrir a mente ao experimento e à mudança, antes que a grande Revolução pudesse acontecer. Não que Voltaire e Rousseau fossem as causas da Revolução; talvez, isso sim, tenham sido co-resultados, com ela, das forças que fervilhavam e engrossavam sob a superfície política e social da vida francesa; foram eles a luz e o brilho que acompanham o calor e a conflagração vulcânica. A filosofia está para a história assim como a razão está para o desejo: em ambos os casos, um processo inconsciente determina, lá de baixo, o pensamento consciente lá em cima.

No entanto, não devemos forçar demais a tentativa de corrigir a tendência que tem o filósofo de exagerar a influência da filosofia. Luís XVI, ao ver, na sua prisão no Templo, os trabalhos de Voltaire e Rousseau, disse: "Esses dois destruíram a França", (Tallentyre, 526) referindo-se à sua dinastia. "Os Bourbons poderiam ter se preservado", disse Napoleão, "se tivessem controlado os materiais para escrita. O advento do canhão matou o sistema feudal; a tinta irá matar a moderna organização social." (Bertaut. *Napoleon in His Oivn Words*; Chicago, 1916; p. 63). "Os livros governam o mundo", disse Voltaire, "ou pelo menos as nações do mundo que tenham uma linguagem escrita; as outras não contam." "Nada emancipa como a educação" — e ele se pôs a emancipar a França. "Quando uma nação começa a pensar, é impossível detê-la." (Tallentyre, 101). Mas com Voltaire, a França começou a pensar.

"Voltaire", ou seja, François Marie Arouet, nasceu em Paris em 1694, filho de um notário confortavelmente bem-sucedido e de uma mãe um tanto aristocrática. Herdou do pai, talvez, sua perspicácia e sua irascibilidade, e de sua mãe um pouco de sua frivolidade e seu espírito. Foi, digamos, por um triz que ele veio ao mundo: sua mãe não sobreviveu ao seu nascimento; e ele foi um bebê tão franzino e doentio, que a ama não lhe deu mais de um dia de vida. Ela estava ligeiramente enganada, já que ele viveu quase até os 84 anos; mas por toda a sua vida o corpo frágil atormentou com moléstias o seu indomável espírito.

Ele tinha, para sua educação, um modelo no irmão mais velho, Ar- mand, rapaz piedoso que se apaixonara pela heresia jansenista e se arriscava ao martírio pela sua fé. "Ora", disse Armand a um amigo que o aconselhava a ter cautela, "se não queres ser enforcado, pelo menos não convence os outros." O pai dizia que tinha dois idiotas como filhos — um em verso, o outro em prosa. O fato de François fazer versos quase tão logo aprendera a escrever o nome convenceu o seu pai muito prático que nada de bom poderia sair dele. Mas a famosa hetera Ninon de 1'Enclos, que vivia na provinciana cidade para a qual os Arouets haviam voltado depois do nascimento de François, viu no rapaz sinais de grandeza; e, quando morreu, deixou-lhe dois mil francos para a compra de livros. A primeira fase de sua educação veio desses livros e de um abade dissoluto (um Jérome Coignard em carne e osso) que lhe ensinou o ceticismo, juntamente com as orações. Seus educadores posteriores, os jesuítas, deram- lhe o próprio instrumento do ceticismo ao ensinar-lhe dialética — a arte de provar tudo e, portanto, afinal, o hábito de não acreditar em coisa alguma. François tornou-se adepto das discussões: enquanto os garotos brincavam nos campos, ele, com doze anos de idade, ficava para discutir teologia com os doutores. Quando chegou a hora de ganhar seu sustento, escandalizou o pai ao propor adotar a literatura como profissão. "Literatura", disse M. Arouet, "é a profissão do homem que deseja ser inútil à sociedade e um fardo para os parentes, e morrer de fome." Podemos ver perfeitamente a mesa tremendo sob a sua ênfase. E, assim, François dedicou-se à literatura.

Não que ele fosse um rapaz tranquilo e meramente estudioso; ele queimava as pestanas... dos outros. Passou a ficar fora de casa até tarde, divertindo-se com os fanfarrões e espirituosos da cidade e experimentando os mandamentos; até que seu exasperado pai o mandou para a casa de um parente em Caen, com instruções de manter o jovem praticamente confinado. Mas o carcereiro tomou-se de amores pelo seu espírito e em pouco tempo lhe deu plena liberdade. Depois da prisão, tanto agora como mais

tarde, veio o exílio: o pai enviou-o para Haia com o embaixador francês, solicitando rigorosa vigilância sobre o estouvado rapaz, mas logo de imediato François se apaixonou por uma jovem, "Pimpette, teve arrebatados encontros clandestinos com ela e escreveu-lhe cartas apaixonadas que sempre terminavam com a frase "Não há dúvida de que irei amá-la para sempre". O caso foi descoberto, e ele foi mandado de volta para casa. Lembrou-se de Pimpette por várias semanas.

Em 1715, orgulhoso de seus 21 anos, foi para Paris, bem a tempo de presenciar a morte de Luís XIV. Como o Luís que o sucedeu era demasiado moço para governar a França, e muito menos Paris, o poder caiu em mãos de um regente; e durante esse quase interregno, a vida correu solta na capital do mundo, e o jovem Arouet correu com ela. Em pouco tempo, adquiriu a reputação de um jovem brilhante e imprudente. Quando o regente, por economia, vendeu a metade dos cavalos que ocupavam as estrebarias reais, François observou como teria sido mais sensato demitir metade dos burros que ocupavam a corte real. Por fim, todas as coisas espirituosas e maliciosas cochichadas em Paris eram atribuídas a ele; e o seu azar foi que entre elas estavam dois poemas acusando o regente de desejar usurpar o trono. O regente enfureceu-se; e encontrando-se com o jovem certo dia, no parque, disse-lhe: "M. Arouet, eu aposto que posso vos mostrar uma coisa que nunca viu". "O que é?" "O interior da Bastilha." Arouet o viu no dia seguinte, 16 de abril de 1717.

Na Bastilha, ele adotou, por algum motivo que se ignora, o pseudônimo de Voltaire (Carlyle supunha tratar-se de um anagrama *A-r-o-u-e-t l.j. (le jeune,* júnior) e se tornou um poeta convicto e em toda a plenitude. Antes de ter cumprido onze meses de prisão, havia escrito um longo e não desprezível poema épico, a *Henriade,* contando a história de Henrique de Navarra. Então, o regente, talvez por ter descoberto que havia prendido um inocente, soltou-o e lhe deu uma pensão; logo em seguida, Voltaire escreveu agradecendo-lhe por ter coberto daquela maneira suas despesas com a alimentação e solicitando-lhe permissão para que, dali por diante, ele próprio cuidasse de sua moradia.

Passou, então, quase que de um salto, da prisão para o palco. Sua tragédia, *Edipo*, foi produzida em 1718 e quebrou todos os recordes de Paris ao permanecer em cartaz 45 noites consecutivas. Seu velho pai, que fora censurá-lo, ficava num camarote e disfarçava a alegria resmungando, a cada alfinetada: "Ah, que malandro! Que malandro!" Quando o poeta Fontenelle se encontrou com Voltaire depois da peça e lhe fez falsos elogios, dizendo que ele era "brilhante demais para uma tragédia", Voltaire retrucou, sorrindo: "Preciso reler vossas pastorais." (Robertson, 67). O jovem não

estava com disposição para cautela ou cortesia; pois não chegara a encaixar na própria peça os seguintes versos atrevidos?

Nossos padres não são o que pensam os simples;

Sua erudição nada mais é do que a nossa credulidade, (Ato IV, c. 1);

e na boca de Araspe esse desafio que marcou época?

Confiemos em nós mesmos, vejamos tudo com nossos próprios olhos;

Que sejam estes os nossos oráculos, nossos trípodes e nossos deuses, (II, 5)

A peça rendeu a Voltaire um líquido de quatro mil francos, que ele investiu com uma sabedoria inédita em homens de letras; durante todas as suas tribulações, ele manteve a arte de não apenas obter uma renda folgada, mas de fazê-la render; ele respeitava o clássico adágio que dizia que antes de poder filosofar, é preciso viver. Em 1729, comprou todos os bilhetes de uma loteria oficial mal planejada e ganhou uma grande soma, para indignação do governo. Mas à medida que ficava rico, tornava-se cada vez mais generoso; e um crescente círculo de protegidos reunia-se à sua volta quando entrou no entardecer da vida.

Foi bom ele ter acrescentado uma sutileza quase hebraica de finanças ao seu talento gaulês com a pena, porque a sua peça seguinte, *Artemire,* fracassou. Voltaire sentiu profundamente o fracasso; cada triunfo afia o ferrão de derrotas posteriores. Ele sempre fora dolorosamente sensível à opinião pública, e invejava os animais porque não sabem o que as pessoas dizem deles. O destino acrescentou àquele dramático fracasso um caso grave de varíola; ele ficou bom bebendo 68 litros de limonada e aplicando um número um tanto menor de clisteres. Quando emergiu das sombras da morte, verificou que a sua *Henriade* o tornara famoso; jactava-se, com razão, de que fizera a poesia passar a ser moda. Era recebido e festejado por toda parte; a aristocracia o pegou e o transformou em um homem de sociedade polido, um inigualável mestre de conversação, e o herdeiro da melhor tradição cultural da Europa.

Durante oito anos, ele se aqueceu ao sol dos salões; e então a sorte mudou. Alguns membros da aristocracia não conseguiam esquecer que aquele jovem não possuía outro

título àquela posição e honra que não o de gênio, e não o perdoavam por aquela distinção. Durante um jantar no castelo do duque de Sully, depois de Voltaire ter arengado por alguns minutos com indómita eloquência e espírito, o cavaleiro de Rohan perguntou, não *sotto voce:* "Quem é o moço que fala tão alto?" "Senhor", respondeu Voltaire, rápido, "ele é alguém que não tem um grande nome, mas angaria respeito pelo nome que tem". Responder ao Cavaleiro já era impertinência, responder a ele de maneira irrespondível era traição. O respeitável lorde contratou um bando de rufiões para atacar Voltaire à noite, limitando-se a recomendar: "Não lhe batam na cabeça; alguma coisa boa ainda pode sair dela". No dia seguinte, no teatro, Voltaire apareceu, enfaixado e mancando, foi até o camarote de Rohan e desafiou-o para um duelo. Depois, foi para casa e passou o dia inteiro treinando com os floretes. Mas o nobre Cavaleiro não tinha intenção de ser despachado para o céu ou outro lugar qualquer por um simples gênio; apelou para um primo, que era ministro da polícia, para que o protegesse. Voltaire foi preso e se viu outra vez em sua velha casa, a Bastilha, privilegiado uma vez mais para ver o mundo do lado de dentro. Foi solto quase que de imediato, sob a condição de exilar-se na Inglaterra. Foi; mas depois de ser escoltado até Dover, tornou a cruzar o Canal disfarçado, com um ardente desejo de vingar-se. Avisado de que tinha sido descoberto e estava prestes a ser preso uma terceira vez, ele voltou a embarcar e resignou-se a passar três anos na Inglaterra (1726-29).

II. LONDRES: CARTA SOBRE OS INGLESES

Pôs-se a trabalhar com coragem, para dominar a nova língua. Não gostou de descobrir que a palavra plague (peste) tinha uma sílaba, e ague (sezão, malária), duas; desejou que a peste acabasse com metade da língua, e a sezão, com a outra metade. Mas em pouco tempo aprendeu a ler bem o inglês; e dentro de um ano dominava a melhor literatura inglesa da época. Foi apresentado aos literatos por lorde Bolingbroke e jantava com um atrás do outro, até mesmo com o esquivo e cáustico deão Swift. Não fingia ser de boa linhagem, e não a exigia de ninguém: quando Congreve se referiu às próprias peças como sendo ninharias, e demonstrou o desejo de ser considerado mais um cavalheiro que vivia de rendas do que um escritor, Voltaire lhe disse, ríspido: "Se o senhor tivesse tido o infortúnio de ser apenas um cavalheiro como outro qualquer, eu nunca teria vindo visitá-lo".

O que o surpreendia era a liberdade com que Bolingbroke, Pope, Addison e Swift escreviam o que quisessem: ali estava um povo que tinha opiniões próprias; um povo que havia refeito sua religião, enforcado seu rei, importado outro, e construído um parlamento mais forte do que qualquer governante da Europa. Ali não havia Bastilha,

nem *lettres de cachet,* com as quais pensionistas com títulos de nobreza ou ociosos reais podiam mandar seus inimigos sem título para a prisão, sem motivo e sem julgamento. Ali havia trinta religiões, e nenhum sacerdote. Ali estava a mais destemida das seitas, os quacres, que assombravam toda a cristandade ao agirem como cristãos. Até o fim da vida, Voltaire nunca deixou de se impressionar com eles: No *Dicionário Filosófico,* ele faz um deles dizer: "Nosso Deus, que nos mandou amar nossos inimigos e sofrer o mal sem reclamar, certamente não deseja que atravessemos o oceano para irmos cortar a garganta de nossos irmãos porque assassinos de fardas vermelhas e chapéus de setenta centímetros de altura convocam cidadãos fazendo barulho com duas vaquetas sobre a pele de um asno".

Era uma Inglaterra, também, que vibrava com uma viril atividade intelectual. O nome de Bacon ainda estava no ar, e o modo indutivo de abordagem triunfava em todos os setores. Hobbes (1588-1679) havia transformado o espírito cético da Renascença e o espírito prático de seu mestre em um materialismo tão completo e tão manifesto, que na França teria alcançado a honra de martírio por uma falácia. Locke (1632-1704) escrevera uma obra-prima de análise psicológica, o *Ensaio sobre a Compreensão Humana,* de 1689, sem quaisquer presunções sobrenaturais. Collins, Tyndal e outros deístas reafirmavam sua fé em Deus enquanto questionavam todas as outras doutrinas da Igreja oficial. Newton acabara de morrer. Voltaire compareceu aos funerais e recordava, com frequência, a impressão que lhe havia causado as honras nacionais prestadas àquele modesto inglês. "Não faz muito tempo", escreve ele, "um grupo distinto discutia a banal e frívola questão de quem era o maior dos homens — César, Alexandre, Tamerlão ou Cromwell? Alguém respondeu que, sem dúvida, era Isaac Newton. E com razão: porque é àquele que domina nossa mente pela força da verdade, e não àqueles que a escravizam pela violência, que devemos a nossa reverência." (*Cartas sobre os Ingleses,* xiii; *in* Morley, 52). Voltaire tornou-se, então, um paciente e minucioso estudioso da obra de Newton e, um pouco mais tarde, foi o principal defensor das suas ideias na França.

Temos de ficar assombrados com a rapidez com que Voltaire absorveu quase tudo o que a Inglaterra tinha para lhe ensinar — sua literatura, sua ciência e sua filosofia; pegou todos esses variados elementos, passou-os pelo fogo da cultura francesa e do espírito francês e transmudou-os no ouro da perspicácia e da eloquência gaulesas. Registrou suas impressões em *Cartas sobre os Ingleses*, que fez circular em manuscrito entre os amigos; não ousava imprimi-las, porque elogiavam demais a "pérfida Albion" para o gosto do censor real. Elas comparavam a liberdade política e a independência intelectual inglesas com a tirania e a servidão francesas; (Diderot ficou preso seis meses pela sua *Carta sobre o Cego.* Buffon, em 1751, foi obrigado a retratar-se

publicamente pelas suas aulas sobre a antiguidade da Terra; Freret foi mandado para a Bastilha por ter feito um levantamento crítico sobre as origens do poder real na França; livros continuaram a ser queimados oficialmente pelo carrasco público até 1788, como também após a Restauração em 1815; em 1757, um edito decretava a pena de morte para qualquer autor que "atacasse a religião" — isto é, questionasse qualquer dogma da fé tradicional. — Robertson, 73, 84, 105 e 107 Pellissier, *Voltaire Philosophe,* 1908, p. 92; Buckle, *History of Civilization,* Nova York, 1913, vol. I, pp. 529 s.) condenavam da França a aristocracia ociosa e o clero que cobrava dízimos, com o seu perpétuo recurso à Bastilha como resposta a todas as perguntas e todas as dúvidas; incitavam as classes médias a se erguerem para ocupar o lugar que lhes cabia no Estado, como haviam feito as da Inglaterra. Sem saber ou sem que tivesse tal intenção, aquelas cartas foram o primeiro canto do galo da Revolução.

III. CIREY: OS ROMANCES

Apesar de tudo, o regente, não tendo conhecimento dessa chantecler, enviou a Voltaire, em 1729, uma permissão para retornar à França. Durante cinco anos, Voltaire voltou a gozar daquela vida parisiense cujo vinho corria em suas veias e cujo espírito escorria de sua pena. E então, o patife de um editor, apoderando-se das *Cartas sobre os Ingleses*, imprimiu-as sem a permissão do autor e vendeu-as por toda parte, para horror de todos os bons franceses, inclusive Voltaire. O parlamento de Paris ordenou, imediatamente, que o livro fosse queimado em público por ser "escandaloso, contrário à religião, à moral e ao respeito à autoridade"; e Voltaire ficou sabendo que estava outra vez a caminho da Bastilha. Como bom filósofo, bateu em retirada — apenas aproveitando a ocasião bastante adequada para fugir com a mulher de outro homem.

A marquesa du Chatelet tinha 28 anos; Voltaire, infelizmente, já fizera quarenta. Ela era uma mulher admirável: estudara matemática com O temível Maupertuis, e depois com Clairaut; havia feito uma tradução eruditamente anotada dos *Principia* de Newton; iria, dentro em breve, receber uma classificação melhor do que a de Voltaire em um concurso pelo prêmio oferecido pela Academia Francesa a um ensaio sobre a física do fogo; em suma, era exatamente o tipo de mulher que nunca foge com um homem. Mas o marquês era tão insípido, e Voltaire tão interessante... "uma criatura adorável sob todos os pontos de vista", segundo ela; "o mais belo ornamento da França". (*In* Sainte-Beuve, I, 206) Ele retribuiu o amor com ardente admiração; dizia que ela era "um grande homem cujo único defeito era ser mulher"; devido a ela e ao grande número de mulheres altamente talentosas que então havia na França, ele formou sua convicção da igualdade mental inata dos sexos; (Tallentyre, 207. Contraste a frase de Voltaire "Deus criou a mulher só para subjugar a humanidade" [*1'Ingenu*, em *Romances,* 309] com a de Meredith "A

Mulher será a última coisa civilizada pelo homem" [*Ordeal of Richard Feverel,* p. 1]. Os sociólogos ficariam ao lado de Voltaire. O homem é o último animal domesticado pela mulher) e chegou à conclusão de que o castelo que ela possuía em Cirey era um admirável refúgio do inclemente tempo político de Paris. O marquês estava sempre fora com o seu regimento, que havia muito era o seu caminho de fuga da matemática; e ele não fazia quaisquer objeções à nova situação. Devido aos *mariages de convenances* que impunham velhos ricos a mulheres jovens que não apreciavam a senilidade, antes ansiando muito por um romance, a moral da época permitia que uma dama acrescentasse um amante à sua *ménage,* se isso realmente fosse feito com um adequado respeito pelas hipocrisias da Humanidade; e quando ela escolhia não apenas um amante, mas um gênio, o mundo todo a perdoava.

No castelo de Cirey, eles não passavam o tempo aos arrulhos. O dia todo era ocupado com estudos e pesquisas; Voltaire mandara montar um laboratório caro, equipado para trabalhos em ciências naturais; e durante anos os amantes rivalizavam um com o outro em descobertas e longas e detalhadas dissertações. Recebiam muitos convidados, mas ficava entendido que estes deveriam ficar o dia inteiro por conta própria, até a ceia às nove. Depois da ceia, de vez em quando, havia representações particulares, ou Voltaire lia para os hóspedes uma de suas histórias animadas. Dentro de muito pouco tempo, Cirey tornou-se a Paris da inteligência francesa; a aristocracia e a burguesia uniam-se na peregrinação para degustar o vinho e o espírito de Voltaire e vê-lo representar em suas próprias peças. Ele se sentia feliz por ser o centro daquele mundo corrupto e brilhante; não levava nada muito a sério, e durante algum tempo o seu lema foi *"Rire e faire rire"* ("Rir e fazer rir.") *Catarina da Rússia o chamava de "o deus da alegria".*

"Se a natureza não nos tivesse feito um pouco frívolos", disse ele, "seríamos infelicíssimos. E por poder ser frívolo que a maioria não se enforca." Nada havia, nele, do dispéptico Carlyle. *"Dulce est desipere in loco* ("É delicioso perder o juízo de vez em quando). Pobres dos filósofos que não conseguem dissipar as rugas com o riso. Considero a sisudez uma doença." (Carta a Frederico, o Grande, em julho de 1737).

Foi nessa época que ele começou a escrever aqueles deliciosos romances — Zadig, *Cândido*, *Micromégas, LTngenu, Le Monde comme il va* etc. — que, mais do que qualquer outra coisa em seus 99 volumes, apresentam o espírito de Voltaire na mais pura forma. Não são romances, mas novelas humorístico-picarescas; os heróis não são pessoas, mas idéias, os vilões são superstições, e os acontecimentos são pensamentos. Alguns são meros fragmentos, como *L'Ingenu,* que é Rousseau antes de Jean-Jacques. Um índio huroniano chega à França com alguns exploradores que retornavam; o

primeiro problema que ele cria é o de tomá-lo um cristão. Um abade lhe dá um exemplar do Novo Testamento, de que o huroniano gosta tanto que pouco depois se oferece não só para o batismo, mas também para a circuncisão. "Porque", diz ele, "não encontro no livro que puseram em minhas mãos uma só pessoa que não seja circuncidada. E, portanto, evidente que devo fazer um sacrifício ao costume hebraico, e quanto mais cedo, melhor." Mal ultrapassada essa dificuldade, e ele já se preocupa com a confissão; pergunta em que trecho das Escrituras isso é exigido, e indicam-lhe uma passagem na Epístola de São Tiago: "Confessai vossos pecados uns aos outros". Ele se confessa; mas, quando acaba, tira o abade do confessionário, coloca-se no banco e manda que, por sua vez, o abade confesse. "Vamos, meu amigo; ali diz 'devemos confessar nossos pecados uns aos outros'; contei-vos meus pecados, e não saireis daí enquanto não contardes os vossos." Ele se apaixona pela srta. St. Yves, mas é avisado de que não pode se casar com a moça porque ela foi a madrinha do seu batismo; ele fica muito zangado com esse pequeno golpe do destino e ameaça desbatizar-se. Tendo recebido permissão para se casar com ela, fica surpreso ao descobrir que, para o casamento, "é absolutamente necessário haver notários, padres, testemunhas, contratos e dispensações. (...) 'Vós sois, então, uns patifes muito grandes, já que são necessárias tantas preocupações'". E assim, à medida que a história segue de incidente a incidente, as contradições entre o cristianismo primitivo e o eclesiástico são trazidas à baila com destaque; sentimos falta da imparcialidade do erudito e da leniência do filósofo; mas Voltaire havia iniciado a sua guerra contra a superstição, e na guerra só exigimos mais que imparcialidade e leniência de nossos inimigos.

Micromégas é uma imitação de Swift, mas talvez mais rica do que o modelo em imaginação cósmica. A Terra é visitada por um habitante de Sirius; ele tem cerca de cem quilômetros de altura, como convém a um cidadão de uma estrela tão grande. Na sua viagem pelo espaço, ele apanhara um cavalheiro de Saturno, que sofre por ter apenas uns poucos quilômetros de altura. Ao caminharem pelo Mediterrâneo, o siriense molha os calcanhares. Pergunta ao companheiro quantos sentidos têm os saturninos e tem a resposta: 'Temos 72, mas diariamente reclamamos que isso é muito pouco." "Até que idade costumais viver?" "Infelizmente, uma bagatela; (...) muito poucos, no nosso globo, passam dos quinze mil anos. Logo, pode perceber que, de certa maneira, começamos a morrer no exato momento em que nascemos: nossa existência não passa de um ponto, nossa duração, de um instante, e o nosso globo, de um átomo. Mal começamos a aprender um pouco, e a morte acontece antes que possamos aproveitar a experiência." (*Romances,* 339; cf. *Back to Methuselah,* de Shaw. Um dos mais famosos dos *bon mots* de Shaw tem o seu protótipo em *Memnon the Philosopher,* de Voltaire, que diz: "Receio que nosso pequeno globo terráqueo não seja precisamente o manicômio desses cem mil milhões de mundos dos quais vossa excelência me dá a honra de falar." — *Ibid.,* 394). Enquanto se acham no mar, eles apanham um navio como se pega um animálculo, e o

siriense o coloca sobre a unha do polegar, provocando grande agitação entre os passageiros humanos. "Os capelães do navio repetiam exorcismos, os marinheiros praguejavam, e os filósofos formaram um sistema" para explicar a perturbação das leis da gravidade. O siriense se curva como uma nuvem sombria e se dirige a eles:

"Ó átomos inteligentes, nos quais o Ser Supremo houve por bem manifestar sua onisciência e seu poder, não há dúvida de que seus prazeres nesta Terra devem ser puros e requintados; pois, livres da matéria e — ao que tudo indica — sendo pouco mais do que alma, devem passar a vida nas delícias do prazer e da reflexão, que são os verdadeiros deleites de um espírito perfeito.

Em parte alguma encontrei a verdadeira felicidade; mas sem dúvida é aqui que ela mora."

"Temos matéria suficiente", respondeu um dos filósofos,

"para praticarmos o mal em abundância. (...) Deveis saber, por exemplo, que neste exato momento, enquanto falo, existem cem mil animais de nossa espécie cobertos com chapéus, matando um igual número de semelhantes vossos que usam turbantes; pelo menos, estão ou matando, ou sendo mortos; e de modo geral tem sido assim por toda a Terra, desde tempos imemoriais."

"Patifes!", gritou o indignado siriense; "estou pensando em dar dois ou três passos e esmagar sob meus pés toda a ninhada desses assassinos ridículos."

"Não vos deis a esse trabalho", replicou o filósofo; "eles têm competência suficiente para conseguir a própria destruição.

Ao cabo de dez anos, a centésima parte desses malditos não irá sobreviver. (...) Além disso, o castigo não deve ser aplicado a eles, mas aos bárbaros sedentários e indolentes que, de seus palácios, dão ordens para o assassinato de milhões de homens e depois, solenemente, agradecem a Deus pelo sucesso." (*Ibid.,* 351).

Depois de *Cândido*, que pertence a um período posterior da vida de Voltaire, o melhor dessas narrativas é *Zadig.* Zadig era um filósofo babilônio "tão sábio quanto pode ser um homem; (...) conhecia tanto de metafísica quanto já se conheceu em qualquer época — isto é, pouco ou absolutamente nada". "A inveja fez com que ele imaginasse estar apaixonado por Semira." Ao defendê-la contra assaltantes, foi ferido no olho esquerdo.

Enviou-se um mensageiro a Mênfis, para chamar o grande médico egípcio, Hermes, que chegou acompanhado de numeroso séquito. Ele visitou Zadig e declarou que o paciente

iria perder o olho. Chegou, até, a prever o dia e a hora em que se daria o fatal evento. "Se fosse o olho direito", disse ele, "eu poderia tê-lo curado facilmente; mas os ferimentos do olho esquerdo são incuráveis." Toda a Babilônia lamentou o destino de Zadig, e admirou os profundos conhecimentos de Hermes. Em dois dias, o abcesso veio totalmente a furo por vontade própria, e Zadig ficou perfeitamente curado. Hermes escreveu um livro para provar que o abcesso não devia ter cicatrizado. Zadig não leu o livro. (*Ibid.,* 40 s).

Em vez disso, correu para o lado de Semira, apenas para descobrir que, tão logo ouvira o primeiro diagnóstico de Hermes, ela se comprometera com outro homem, uma vez que, segundo ela, "sentia uma incontrolável aversão a homens caolhos". Em vista disso, Zadig se casou com uma camponesa, na esperança de encontrar nela as virtudes que faltavam à dama da corte, Semira. Para certificar-se da fidelidade da mulher, combinou com um amigo que ele, Zadig, fingiria morrer e que o amigo deveria cortejar a mulher uma hora depois. Assim, providenciou para que fosse dado como morto e ficou no caixão enquanto seu amigo primeiro dava os pêsames e depois congratulava a viúva, e finalmente lhe propunha um casamento imediato. Ela opôs uma breve resistência; e então, "protestando que jamais consentiria, consentiu". Zadig ergueu-se dos mortos e fugiu para o bosque, para consolar-se com a beleza da natureza.

Tendo se tornado um homem muito sábio, ele foi nomeado ministro do rei, para cujo reino levou prosperidade, justiça e paz. Mas a rainha se apaixonou por ele; e o rei, percebendo isso, "começou a ficar perturbado. (...) Observou, em especial, que os sapatos da rainha eram azuis, assim como os de Zadig; que as fitas de sua esposa eram amarelas, como era amarelo o barrete de Zadig". Decidiu envenenar a ambos; mas a rainha descobriu a trama e enviou um recado a Zadig: "Foge, eu te suplico, pelo nosso amor e pelas minhas fitas amarelas!" Uma vez mais, Zadig fugiu para os bosques.

Ele, então, imaginou a espécie humana tal como é na realidade, um grupo de insetos devorando-se uns aos outros sobre um pequeno átomo de barro. Essa imagem verdadeira pareceu acabar com os seus infortúnios, ao torná-lo sensível ao nada que era a sua existência e a da Babilônia. Sua alma lançou-se ao infinito; e, destacada dos sentidos, contemplou a imutável ordem do universo. Mas quando, depois, voltando para si mesmo (...), ficou pensando que talvez a rainha tivesse morrido por ele, o universo desapareceu de sua vista.

Saindo da Babilônia, ele viu um homem que agredia cruelmente uma mulher; respondeu aos gritos dela por socorro, lutou com o homem e, por fim, para se salvar, aplicou um golpe que matou o inimigo. Isto feito, ele se voltou para a dama e perguntou: "O que mais, madame, quereis que eu faça por vós?" "Morrer, vilão! Pois acabais de matar meu amante. Ah, se eu pudesse arrancar-vos o coração!"

Pouco depois, Zadig foi capturado e feito escravo; mas ensinou filosofia ao seu senhor e tomou-se seu assessor de confiança. A conselho seu, a prática do sati (pela qual a viúva era enterrada com o corpo do marido) foi abolida por uma lei que exigia que, antes de tal sacrifício, a viúva passasse uma hora sozinha com um homem bonito. Enviado em uma missão junto ao rei de Serendib, Zadig ensinou a ele que a melhor maneira de encontrar um ministro honesto era escolher o dançarino mais leve entre os candidatos: mandou encher o vestíbulo do salão de danças com objetos de valor, fáceis de roubar, e providenciou para que cada candidato atravessasse o vestíbulo sozinho e sem ser vigiado; quando todos tinham entrado, foram solicitados a dançar. "Nunca antes dançarinos se apresentaram mais contrafeitos ou mais sem graça. As cabeças baixas, as costas curvas, as mãos apertando-lhes os lados." E assim segue a história. Podemos imaginar aquelas noites em Cirey!

IV. POSTDAM E FREDERICO

Aqueles que não podiam ir vê-lo escreviam-lhe. Em 1736, começou a sua correspondência com Frederico, então príncipe e ainda não Grande. A primeira carta de Frederico parecia a de um menino a um rei; sua pródiga lisonja nos dá uma indicação da reputação que Voltaire — embora ainda não tivesse escrito nenhuma de suas obras-primas — já conquistara. Ela declara a Voltaire "o maior homem da França, e um mortal que honra a língua. (...) Considero uma das maiores honras de minha vida ter nascido contemporâneo de um homem com tantas conquistas de destaque quanto as vossas. (...) Não são todos que têm o dom de fazer a mente sorrir"; e "que prazeres podem suplantar os da mente?" (*In* Sainte-Beuve, I, 212-215). Frederico era um livre- pensador, que considerava os dogmas como um rei considera seus súditos; e Voltaire tinha grandes esperanças de que, no trono, Frederico implantasse a moda do Iluminismo, enquanto ele talvez representasse Platão para oDionísio de Frederico. Quando Frederico contestou as lisonjas com que Voltaire respondia às suas, Voltaire retrucou: "Um príncipe que escreve contra a lisonja é tão singular quanto um papa que escreve contra a infalibilidade". Frederico enviou-lhe um exemplar do *Anti-Machiavel,* no qual o príncipe falava com muito brilhantismo sobre a iniquidade da guerra e do dever que cabia a um rei, de preservar a paz; Voltaire chorou lágrimas de alegria por causa

daquele pacifista real. Poucos meses depois, Frederico, coroado rei, invadiu a Silésia e mergulhou a Europa em uma geração de carnificina.

Em 1745, o poeta e sua matemática foram para Paris, quando Voltaire se tornou candidato à Academia Francesa. Para conseguir essa distinção inteiramente supérflua, ele se disse um bom católico, elogiou alguns jesuítas poderosos, mentiu incansavelmente, e em geral portou-se como a maioria de nós faz nesses casos. Fracassou; mas um ano depois conseguiu, e fez um discurso de posse que é um dos clássicos da literatura da França. Durante algum tempo, ficou por Paris, adejando de salão em salão e produzindo peça atrás de peça. Entre *Edipo* aos 18 anos e *Irene* aos 83, ele escreveu uma longa série de dramas, alguns dos quais foram fracassos, a maioria, porém, sucessos. Em 1730, *Brutus* fracassou, e em 1732 *Eriphyle* também; seus amigos insistiram para que ele abandonasse o drama; mas no mesmo ano ele produziu *Zaire,* que se tornou seu maior sucesso. *Mahomet* veio em seguida em 1741, *Merope* em 1743, *Semiramis* em 1748, e *Tancrede* em 1760.

Enquanto isso, a tragédia e a comédia haviam entrado em sua vida. Depois de quinze anos, seu amor por Mme. du Chatelet havia ficado um tanto arrefecido; tinham até parado de brigar. Em 1748, a marquesa apaixonou-se pelo belo jovem marquês de Saint-Lambert. Quando Voltaire descobriu, ficou enfurecido; mas quando Saint-Lambert pediu-lhe perdão, ele se enterneceu e deu a sua bênção. Havia atingido então o ápice da vida e começava a divisar a morte ao longe: não podia levar a mal o fato de a juventude ter a sua vez. "As mulheres são assim", disse ele, filosoficamente (esquecendo-se de que também há homens assim); "desalojei Richelieu, e Saint-Lambert me expulsa! Esta é a ordem das coisas; uma unha expulsa a outra; e assim o mundo gira." (*In* Sainte-Beuve, I, 211). Escreveu uma bonita estrofe à terceira unha:

Saint-Lambert, é só para ti

Que a flor cresce;

Os espinhos da rosa são todos para mim;

Para ti, a rosa.

Então, em 1749, deu-se a morte de Mme. du Chatelet, de parto. Uma característica da época foi o fato de o marido, Voltaire e Saint-Lambert encontrarem-se à beira de seu leito de morte sem uma palavra de recriminação e, na verdade, transformados em amigos pela perda comum.

Voltaire tentou esquecer a consternação trabalhando; durante algum tempo, ocupou-se com o seu *Siècle de Louis XIV;* mas o que o salvou do desânimo foi a oportuna renovação dc convite de Frederico para que fosse para a sua corte, em Potsdam. Um convite acompanhado de dois mil francos para despesas de viagem era irresistível. Voltaire partiu para Berlim em 1750.

Teve um efeito calmante o fato de lhe ser destinada uma esplêndida suíte no palácio de Frederico e de ser aceito em termos de igualdade pelo mais poderoso monarca da época. A princípio, suas cartas eram cheias de contentamento: escrevendo no dia 24 de julho a d'Argental, ele descreve Potsdam: "150.000 soldados; (...) ópera, comédia, filosofia, poesia, grandiosidade e graças, granadeiros e musas, trompetes e violinos, os jantares de Platão, sociedade e liberdade... quem iria acreditar? No entanto, é a pura verdade". Anos antes, ele escrevera: *"Mon Dieul...* que vida deliciosa seria morar com três ou quatro homens de letras com talento e sem inveja" (que imaginação!), "amar-nos uns aos outros, viver com tranquilidade, cultivar a nossa arte, falar sobre ela, ilustrarmo-nos mutuamente! Imagino que um dia ainda irei viver nesse pequeno Paraíso". (*Ibid., I,* 193) E ali estava o paraíso!

Voltaire evitava os jantares oficiais; não suportava ficar rodeado de generais hirsutos; reservava-se para as ceias privadas para as quais Frederico, mais tarde da noite, convidava um pequeno círculo íntimo de amigos literatos; porque aquele maior príncipe de sua época ansiava por ser poeta e filósofo. A conversação, naquelas ceias, era sempre em francês; Voltaire tentou aprender alemão, mas desistiu depois de quase morrer sufocado; e desejou que os alemães tivessem mais espírito e menos consoantes. (Brandes, *Main Currents,* I, 3). Uma pessoa que ouviu a conversação declarou que era melhor do que o mais interessante e mais bem escrito livro do mundo. Eles falavam sobre todas as coisas e diziam o que pensavam. O espírito de Frederico era quase tão arguto quanto o de Voltaire; e só Voltaire ousava responder-lhe, com aquela finura que podia matar sem ofender. "Aqui se pensa com ousadia, é-se livre", escreveu Voltaire com alegria. Frederico "arranha com uma das mãos, mas acaricia com a outra. (...) Nada me aborrece (...) Encontrei um porto depois de cinquenta anos de tempestades. Encontrei a proteção de um rei, a conversação de um filósofo, os encantos de um homem agradável, reunidos em uma só pessoa que durante dezesseis anos me consolou no infortúnio e me protegeu contra meus inimigos. Se se pode ter certeza de alguma coisa, é do caráter do rei da Prússia." (Tallentyre, 226 e 230). Todavia...

Em novembro daquele mesmo ano, Voltaire achou que melhoraria suas finanças se investisse em obrigações saxônicas, apesar de Frederico proibir tais investimentos. As obrigações subiram e Voltaire lucrou; mas seu corretor, Hirsch, tentou chantageá-lo ameaçando tornar pública a transação. Voltaire "saltou-lhe à garganta e estatelou-o no chão". Frederico ficou sabendo do caso e teve um acesso real de raiva. "Vou precisar dele por mais um ano, no máximo", disse ele a La Mettrie; "espreme-se a laranja e joga-se fora o bagaço". La Mettrie, talvez ansioso por dispersar seus rivais, encarregou-se de comunicar aquilo a Voltaire. As ceias recomeçaram, "mas", escreveu Voltaire, "estou sempre sonhando com o bagaço da laranja. (...) O homem que caiu do alto de um campanário e, ao achar que a queda pelo ar era suave, disse: 'Está bom, desde que dure', não se sentia nem um pouco como me sinto".

Até certo ponto, ele queria um rompimento, pois estava saudoso da terra natal como só um francês pode estar. A ninharia decisiva se deu em 1752. Maupertuis, o grande matemático que Frederico mandara vir da França com tantos outros numa tentativa de despertar a mente alemã com o contato direto com o "Huminismo", discutiu com um matemático subordinado, Koenig, sobre uma interpretação de Newton. Frederico entrou na discussão do lado de Maupertuis; e Voltaire, que tinha mais coragem do que prudência, entrou do lado de Koenig. "Por azar meu", escreveu ele a Mme. Denis, "também sou escritor, e no campo oposto ao do rei. Não tenho cetro, mas tenho uma pena." Mais ou menos na mesma ocasião, Frederico escrevia à irmã: "O diabo está encarnado em meus homens de letras; nada há a fazer com eles. Esses sujeitos não têm inteligência alguma, exceto para a sociedade. (...) Deve ser um consolo para os animais ver que pessoas com inteligência muitas vezes não são melhores do que eles." (*In* Sainte-Beuve, I, 218). Foi então que Voltaire escreveu contra Maupertuis sua famosa *Diatribe do Dr. Akakia.* Leu-a para Frederico, que riu a noite toda por causa dela, mas pediu a Voltaire que não a publicasse. Voltaire pareceu concordar; mas a verdade era que a coisa já tinha sido enviada à gráfica, e o autor não podia admitir a ideia de praticar um infanticídio contra o filho de uma pena. Quando ela foi publicada, Frederico explodiu de raiva e Voltaire fugiu da conflagração.

Em Frankfurt, embora em território bem fora da jurisdição de Frederico, ele foi alcançado e preso pelos agentes do rei e avisado que só poderia prosseguir depois de entregar o poema de Frederico, o *Palladium,* que não tinha sido adaptado para ser lido por uma sociedade educada e era mais satírico do que o *Pucelle,* de Voltaire. Mas o horrível manuscrito estava num baú que se extraviara na viagem; e durante semanas, até que o baú chegou, Voltaire foi mantido praticamente preso. Um livreiro a quem ele devia uma certa quantia achou o momento oportuno para insistir que a conta fosse paga; Voltaire, furioso, deu-lhe um soco no ouvido; o secretário de Voltaire, Collini, procurou

consolar o homem, salientando: "Senhor, acabais de receber no ouvido um soco de um dos maiores homens do mundo" (Morley, 146).

Solto, afinal, estava para atravessar a fronteira para a França quando chegou o aviso de que ele estava exilado. O pobre perseguido não sabia para onde se virar; durante algum tempo, pensou em ir para a Pennsylvania — podemos imaginar o seu desespero. Passou o mês de março de 1754 procurando "um túmulo aprazível" nos arredores de Genebra, a salvo dos autocratas rivais de Paris e Berlim; finalmente, comprou uma velha propriedade chamada *Les Délices*; instalou-se para cultivar o jardim e recuperar a saúde; e quando sua vida parecia estar enveredando pela senilidade, entrou no período de sua mais nobre e maior obra.

V. LES DÉLICES: O ENSAIO SOBRE OS COSTUMES

Qual era a causa daquele novo exílio? O fato de ter publicado em Berlim "o mais ambicioso, o mais volumoso, o mais característico e o mais ousado de seus trabalhos". (Tallentyre, 291) O título tinha uma participação nada pequena: *Essai sur le moeurs et l'esprit des Nations, et sur les principaux faits de l'histoire depouis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* — um *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações e sobre os Principais Fatos da História, de Carlos Magno a Luís XIII.* Ele o começara em Cirey para Mme. du Chatelet, estimulado pelas denúncias que ela fazia da maneira pela qual a história é escrita.

E um "velho almanaque", dissera ela. "O que importa em mim, uma francesa morando em minha propriedade, saber que Egil sucedeu a Haquin na Suécia, e que Otomano era filho de Ortogrul? Li com prazer a história dos gregos e dos romanos; eles me ofereceram certos retratos que me atraíam. Mas nunca consegui terminar qualquer história longa de nossas nações modernas. Praticamente não vejo nelas outra coisa que não confusão; um grande número de pequenos acontecimentos sem nexo ou sequência, mil batalhas que nada resolveram. Renunciei a um estudo que sobrecarrega o espírito sem iluminá-lo."

Voltaire concordara; fizera com que o seu *Ingenu* dissesse: "A história nada mais é do que um retrato de crimes e infortúnios"; e iria escrever a Horace Walpole (15 de junho de 1768): "Na verdade, a história dos yorkistas e lancastrianos, e de muitos outros, é muito parecida com a leitura da história de salteadores de estradas. "Mas ele expressara

a Mme. du Chatelet a esperança de que a solução poderia estar em aplicar filosofia à história e tentar traçar, por baixo do fluxo de eventos políticos, a história da mente humana. (Pellissier, 213). "Só os filósofos deveriam escrever História", disse ele. (*Essai sur les Mouers,* Introdução). "Em todas as nações, a história é desfigurada pela fábula, até que por fim a filosofia vem iluminar o homem; e quando finalmente ela chega em meio a essa escuridão, encontra a mente humana tão cega por séculos de erros, que dificilmente pode desenganá-la; encontra cerimônias, fatos e monumentos empilhados para provar mentiras." (*In* Morley, 220). "A história", conclui ele, "afinal de contas, nada mais é do que uma série de peças que pregamos nos mortos"; (Descrição de História feita por Matthew Arnold) transformamos o passado para que fique de acordo com os nossos desejos para o futuro, e o resultado final é que "a história prova que qualquer coisa pode ser provada pela história".

Trabalhou como um minerador para encontrar, naquele "Mississipi de falsidades", (Brandes, *François de Voltaire)* as sementes de verdade sobre a verdadeira história da Humanidade. Ano após ano, dedicou-se a estudos preparatórios: uma *História da Rússia,* uma *História de Carlos XII, A Era de Luís XIV* e *A Era de Luís XIII*; e através dessas tarefas adquiriu aquela infatigável consciência intelectual que escraviza o homem para torná-lo gênio. "O jesuíta padre Daniel, que escreveu uma *História da França,* mandou colocar à sua frente, na Biblioteca Real de Paris, 1200 volumes de documentos e manuscritos; passou mais ou menos uma hora a exaininá-los; depois, voltando-se para o padre Tournemine, ex-professor de Voltaire, deu o assunto por encerrado, declarando que todo aquele material era 'papel velho sem utilidade, do qual não precisava para escrever a sua história'."[6] Voltaire, não; sobre o assunto que lhe interessava, ele lia tudo em que pudesse pôr as mãos; estudava cuidadosamente centenas de volumes de memórias; escreveu centenas de cartas a sobreviventes de acontecimentos famosos; e, mesmo depois de publicar seus trabalhos, continuou a estudar, e melhorava cada nova edição.

Mas essa coleta de material era apenas preparatória; o que se fazia necessário era um novo método de seleção e disposição. Apenas fatos não seria suficiente — mesmo que, como tão raramente acontece, se tratasse de fatos verdadeiros. "Detalhes que não levem a nada são, para a história, que a bagagem é para um Exército: *impedimenta;* temos de olhar para as coisas em grande escala, pela simples razão de que a mente humana é muito pequena e afunda sob o peso das minúcias." (*In* Morley, 275). Os "fatos" deviam ser coletados por analistas e dispostos numa espécie de dicionário histórico em que se pudesse encontrá-los quando fosse preciso, tal como se encontram palavras. O que Voltaire procurava era um princípio unificador pelo qual toda a história da civilização na Europa pudesse ser entrelaçada para formar um único fio; e ele estava convencido de que esse fio era a história da cultura. Decidira que a sua história deveria tratar não de

reis, mas de movimentos, forças e massas; natureza não de nações, mas da raça humana; não de guerras, mas da marcha da mente humana. "As batalhas e as revoluções são a menor parte do plano; esquadrões e batalhões conquistando ou sendo conquistados, cidades tomadas e retomadas, são comuns a toda história. (...) Tirem as artes e o progresso da mente, e nada encontrarão" em qualquer era "de notável que seja suficiente para atrair a atenção da posteridade". (*Voltaire in His Letters,* 40-41). "Quero escrever uma história, não de guerras, mas da sociedade; e apurar como viviam os homens no seio de suas famílias e quais eram as artes que costumavam cultivar. (...) Meu objetivo é a história da mente humana, e não um mero detalhe de fatos insignificantes; tampouco me preocupo com a história de grandes senhores...; mas quero saber quais os passos pelos quais os homens passaram do barbarismo para a civilização." (*In* Buckle, *History of Civilization,* I, 580). O alijamento dos reis da história fazia parte daquela onda democrática que acabou alijando-os do governo; o *Essai sur les Mouers* começou a derrubada dos Bourbons.

E assim Voltaire produziu a primeira filosofia da história — a primeira tentativa sistemática de traçar os fluxos de causação natural no desenvolvimento da mente européia; era de se esperar que esse experimento devesse vir depois do abandono de explicações sobrenaturais: a história só poderia atingir a maturidade quando a teologia cedesse. Segundo Buckle, o livro de Voltaire lançou a base da moderna ciência histórica; Gibbon, Niebuhr, Buckle e Grote foram seus agradecidos devedores e seguidores; ele foi o *caput Nili* de todos eles e ainda é insuperável no campo que primeiro explorou.

Mas, por que o maior de seus livros provocou o seu exílio? Porque, por dizer a verdade, ofendeu a todo mundo. Enfureceu, em especial, o clero, ao adotar o ponto de vista, mais tarde desenvolvido por Gibbon, de que a rápida conquista do paganismo pelo cristianismo havia desintegrado Roma de dentro para fora e a deixara preparada para ser uma vítima fácil dos bárbaros invasores e imigrantes. Enfureceu ainda mais o clero ao dedicar um espaço muito menor do que o usual à Judéia e ao cristianismo e por falar da China, da índia e da Pérsia e suas fés com a imparcialidade de um marciano; sob essa nova perspectiva, revelou-se vasto e novo mundo; todos os dogmas dissolveram-se na relatividade; o interminável Oriente assumiu um pouco das proporções que lhe haviam sido dadas pela geografia; a Europa se tornou, de repente, cônscia de si mesma como sendo a península experimental de um continente e de uma cultura maiores do que a sua. Como poderia ela perdoar um europeu por uma revelação tão impatriótica assim? O rei decretou que aquele francês que ousava considerar-se primeiro um homem e depois um francês jamais poderia tornar a pisar o solo da França.

VI. FERNEY: CÂNDIDO

Les Délices tinha sido uma residência temporária, um centro a partir do qual Voltaire pudesse sair à procura de um abrigo mais permanente. Encontrou-o em 1758, em Ferney, bem próximo da fronteira suíça com a França; ali, ele estaria a salvo do poder francês e, no entanto, perto do refúgio francês se o governo suíço o incomodasse. Essa última mudança encerrou o seu *Wanderjabre.* Sua intermitente corrida de um lado para outro não tinha sido só o resultado de uma inquietação nervosa; refletia, também, a sua ubíqua insegurança devido à perseguição; só aos 64 anos ele encontrou uma casa que também pudesse ser o seu lar. Há uma passagem no final de um de seus contos, *As Viagens de Escarmentado,* que quase se aplica ao seu autor: "Como eu já tivesse visto tudo de raro ou belo sobre a Terra, decidi que, dali por diante, veria apenas a minha casa; casei-me, e dentro de pouco tempo desconfiei que ela me enganava; mas, apesar dessa dúvida, ainda pensei que, de todas as condições de vida, esta era a mais feliz". Voltaire não tinha esposa, mas tinha uma sobrinha — o que é melhor para um homem de gênio. "Nunca ouvimos falar que ele desejasse estar em Paris. (...) Não pode haver dúvida de que esse sábio exílio prolongou-lhe a vida." (Morley, 239).

Ele se sentia feliz em seu jardim, plantando árvores frutíferas que não tinha esperança de ver florescerem antes de morrer. Quando um admirador elogiou o trabalho que ele havia feito para a posteridade, Voltaire respondeu: "E, plantei quatro mil árvores". Tinha uma palavra delicada para todos, mas podia ser obrigado a usar uma linguagem mais ferina. Certo dia, perguntou a um visitante de onde este viera. "Da casa do sr. Haller." "Ele é um grande homem", disse Voltaire; "um grande poeta, um grande naturalista, um grande filósofo, quase um gênio universal." "O que dizeis, senhor, é muito de admirar, uma vez que o Sr. Haller não vos faz a mesma justiça." "Ah", disse Voltaire, "talvez nós dois estejamos enganados." (Tallentyre, 349).

Ferney tornou-se, então, a capital intelectual do mundo; todo homem culto ou governante esclarecido da época a procurava, em pessoa ou por correspondência. Ali compareciam padres céticos, aristocratas liberais e senhoras cultas; ali compareciam Gibbon e Boswell, da Inglaterra; ali compareciam d'Alembert, Helvetius e os outros rebeldes de Iluminismo; e inúmeros outros. Por fim, a recepção àquela interminável corrente de visitantes revelou-se por demais dispendiosa, até mesmo para Voltaire; ele reclamou que estava se tornando o hoteleiro de toda a Europa. A um conhecido que anunciara ter ido para passar seis semanas, Voltaire disse: "Qual é a diferença entre vós e Dom Quixote? Ele confundia estalagens com castelos, e vós confundis este castelo* com uma

estalagem". "Deus me proteja de meus amigos", concluiu ele; "dos inimigos, eu mesmo cuido."

Acrescente, a essa perpétua hospitalidade, a maior correspondência que o mundo já viu, e a mais brilhante. Chegavam cartas de homens de todos os tipos e posições: um burgomestre escreveu da Alemanha perguntando, "confidencialmente, se Deus existe ou não", e implorando a Voltaire que respondesse pela volta do correio; (Morley, 335). Gustavo III, da Suécia, ficou eufórico por pensar que às vezes Voltaire olhava para o Norte, e disse-lhe que isso era o maior estímulo para que eles se esforçassem o máximo lá em cima; Cristiano VII, da Dinamarca, pediu desculpas por não ter adotado de imediato todas as reformas; Catarina II, da Rússia, enviava-lhe belos presentes, escrevia com frequência e esperava que ele não a considerasse importuna. Até Frederico, depois de um ano de melancolia, voltou ao rebanho e recomeçou sua correspondência com o rei de Ferney.

"Vós cometestes grandes ofensas para comigo", escreveu ele. "Perdoei-as todas, e até desejo esquecê-las. Mas se vós não vos tivésseis envolvido com um louco apaixonado pelo vosso nobre gênio não vos teria saído tão bem. (...) Quereis ouvir coisas agradáveis? Muito bem; vou dizer-vos algumas verdades. Admiro, em vós, o maior gênio que os séculos já produziram; admiro a vossa poesia, adoro sua prosa. (...) Nunca, antes de vós, um escritor teve um tato tão aguçado, um gosto tão decidido e delicado. Sois encantador nas conversas; sabeis como divertir e instruir ao mesmo tempo. Sois ser mais sedutor que conheço, capaz de fazer-vos amado por todo o mundo, quando o quiserdes. Possuís tais doas de inteligência, que podeis ofender e, ao mesmo tempo, merecer a indulgência daqueles que vos conhecem. Em suma, seríeis perfeito, se não fosses homem." (*In* Sainte-Beuve, 1, 221).

Quem poderia esperar que um anfitrião tão alegre se tornasse o expoente do pessimismo? Na juventude, como farrista nos salões de Paris, ele havia visto o lado mais risonho da vida, apesar da Bastilha; e, no entanto, naqueles dias despreocupados ele se havia revoltado contra o otimismo anormal a que Leibniz dava curso. A um jovem ardente que o atacara em um trabalho publicado, argumentando, com Leibniz, que este é "o melhor de todos os mundos possíveis", Voltaire escreveu: "É um prazer tomar conhecimento, senhor, de que escrevestes um livrinho contra mim. Fazeis-me uma honra demasiado grande. (...) Quando tiverdes mostrado, em verso ou outra forma qualquer, o motivo pelo qual tantos homens cortam a garganta no melhor de todos os mundos possíveis, ficarei extremamente grato. Aguardo vossos argumentos, vossos versos e

vossos insultos; e vos asseguro, do fundo de meu coração, que nenhum de nós dois sabe coisa alguma sobre o assunto. Tenho a honra de ser" etc.

As perseguições e os desencantos lhe haviam desgastado a fé na vida; e suas experiências em Berlim e Frankfurt haviam-lhe arrefecido a esperança. Mas a fé e a esperança sofreram mais quando, em novembro de 1755, chegou a notícia do horrível terremoto em Lisboa, no qual haviam morrido trinta mil pessoas. O tremor acontecera no Dia de Todos os Santos; as igrejas tinham estado lotadas de fiéis; e a morte, encontrando seus inimigos em formação cerrada, fizera uma bela colheita. Voltaire teve um choque que o fez ficar sério, enraivecendo-sc quando soube que o clero francês estava explicando o desastre como um castigo pelos pecados do povo de Lisboa. Desabafou em um poema apaixonado, no qual apresentou uma expressão vigorosa do velho dilema: ou Deus pode evitar o mal, mas não quer; ou quer evitá-lo, mas não pode. Ele não estava satisfeito com a resposta de Spinoza, de que *bem* e *mal* são termos humanos, inaplicáveis ao universo, e que nossas tragédias são coisas triviais na perspectiva da eternidade.

Sou ínfima parte do grande todo.

Sim; mas todos os animais condenados a viver,

Todas as coisas sensíveis, nascidos segundo a mesma lei implacável,

Sofrem como eu, e como eu também morrem.

O abutre aperta sua tímida presa,

E golpeia com o sanguinário bico os trêmulos membros:

Para ele, parece, está tudo bem. Mas pouco depois

Uma águia faz o abutre em pedaços;

A águia é trespassada por setas do homem;

O homem, caído na poeira dos campos de batalha,

Misturando seu sangue com companheiros agonizantes,

Torna-se, por sua vez, o alimento de pássaros vorazes.

Assim o mundo todo geme em cada membro,

Todos nascidos para o tormento e para a morte mútua.

E sobre este horrendo caos, você diria

Que os males de cada um formam o bem de todos!

Que bem-aventurança! E quando, com voz trêmula,

Mortal e lamentavelmente você grita "Tudo bem",

O universo o desmente, e seu coração

Refuta cem vezes a sua presunção. (...)

Qual é o veredicto da mente mais ampla?

Silêncio: o livro do destino está fechado para nós.

O homem é um estranho para com a sua própria pesquisa;

Não sabe de onde vem, nem para onde vai.

Átomos atormentados num leito de lama,

Devorados pela morte, um escárnio do destino

Mas átomos pensantes, cujos olhos que enxergam longe,

Guiados por pensamentos, mediram as fracas estrelas.

Nosso ser mistura-se ao infinito;

A nós mesmos, nunca vemos ou chegamos a conhecer.

Este mundo, este palco de orgulho e do errado,

Está cheio de tolos doentes que falam em felicidade. (...)

Certa vez cantei, em tom menos lúgubre,

Os belos caminhos da regra geral do prazer;

Os tempos mudaram e, ensinado pela idade que avança,

E participando da fragilidade da Humanidade,

Buscando uma luz em meio à crescente escuridão,

Só me resta sofrer, e não irei reclamar. (Selected Works

of Voltaire; Londres, 1911; pp. 3-5)

Poucos meses depois, rebentou a Guerra dos Sete Anos; Voltaire a considerou uma loucura e um suicídio, a devastação da Europa para resolver se a Inglaterra ou a França iria ganhar "uns poucos acres de neve" no Canadá. Além disso, saiu uma resposta pública, por parte de Jean-Jacques Rousseau, ao poema sobre Lisboa. O próprio homem

devia ser culpado do desastre, disse Rousseau; se vivêssemos nos campos e não nas cidades, não seríamos mortos em tamanha escala; se vivêssemos a céu aberto, e não em casas, estas não cairiam sobre nós. Voltaire ficou assombrado com a popularidade alcançada por essa profunda teodicéia; e irado pelo fato de seu nome ter sido humilhado por um Quixote daqueles, assestou para Rousseau "a mais terrível de todas as armas intelectuais já brandidas pelo homem, o escárnio de Voltaire" (Tallentyre. 231). Em três dias, em 1751, ele escreveu *Cândido.*

Nunca o pessimismo foi demonstrado de forma tão alegre; nunca se fez o homem rir com tanto gosto enquanto ficava sabendo que este mundo é um mundo de desgraças. E raramente uma história foi contada com uma arte tão simples e oculta; é pura narrativa e puro diálogo; nada de descrições para encher linguiça; e a ação é desenfreadamente rápida. "Nos dedos de Voltaire", disse Anatole France, "a pena corre e ri." (Introd. de *Cândido,* edição da Modern Library). Talvez seja o melhor conto de toda a literatura.

Cândido, como o nome indica, é um rapaz simples e honesto, filho do grande barão de Thunder-Ten-Trockh, da Vestfália, e discípulo do culto Pangloss.

Pangloss era professor de metafisicoteologicocosmonigologia. (...) "Está demonstrado", dizia ele, "que tudo é necessariamente para o melhor dos fins. Observai que o nariz foi formado para suportar óculos (...), as pernas, visivelmente projetadas para usar meias (...), as pedras, para construir castelos (...), os porcos, para que pudéssemos comer carne de porco o ano inteiro. Em consequência, aqueles que afirmam que tudo está bem estão dizendo bobagem; deveriam ter dito que tudo foi feito com a melhor das intenções."

Enquanto Pangloss discursa, o castelo é atacado pelo Exército búlgaro, e Cândido é capturado e transformado em soldado.

Fizeram-no dar meia-volta para a direita e para a esquerda, sacar a vareta, repor a vareta, apresentar, disparar, marchar. (...)

Ele decidiu, num belo dia de primavera, dar um passeio a pé, marchando em linha reta, acreditando ser um privilégio, tanto da espécie humana quanto da animal, usar as pernas como bem lhe aprouvesse. Avançara duas léguas quando foi alcançado por quatro heróis de 1,80 metro de altura, que o amarraram e o carregaram para um calabouço. Perguntaram-lhe o que preferia, ser chicoteado 36 vezes por todo o regimento, ou

receber logo duas balas de chumbo na cabeça. Em vão, ele disse que a vontade humana era livre, e que não escolhia nem uma coisa nem outra. Foi obrigado a fazer a escolha; decidiu, em virtude do dom de Deus chamado liberdade, passar 36 vezes pelas fileiras dos membros do regimento munidos de açoites.

Aguentou duas. (*Cândido, p. 7)*.

Cândido foge, pega um navio para Lisboa e, a bordo, encontra o professor Pangloss, que lhe conta que o barão e a baronesa foram assassinados, e o castelo, destruído.

"Tudo isso", concluiu ele, "era indispensável, pois os infortúnios privados fazem o bem geral, de modo que quanto mais infortúnios privados houver, maior será o bem geral." Os dois chegam a Lisboa bem na hora de serem apanhados no terremoto. Depois que o terremoto acaba, cada um deles conta ao outro suas aventuras e seus sofrimentos; ouvindo-os, uma velha criada lhes assegura que seus infortúnios nada são, se comparados com os dela. "Estive cem vezes prestes a me matar, mas eu adorava a vida. Essa ridícula fraqueza talvez seja uma das nossas características mais fatais; pois existirá coisa mais absurda do que querer carregar sempre um fardo que sempre se pode jogar fora?" Ou, como diz outro personagem, "pesados os prós e contras, a vida de um gondoleiro *é* preferível à de um doge; mas creio que a diferença é tão insignificante que não vale a pena ser examinada".

Cândido, fugindo da Inquisição, vai para o Paraguai; "lá, os padres jesuítas são donos de tudo, e o povo, de nada; é uma obra-prima de razão e justiça". Numa colônia holandesa, ele encontra um negro com uma só mão, uma só perna e um farrapo a título de roupa. "Quando trabalhamos nas plantações de cana-de-açúcar", explica o escravo, "e a moenda prende um dedo, eles cortam uma mão; e quando tentamos fugir, eles cortam uma perna. (...) E este o preço pelo qual vocês comem açúcar na Europa." Cândido acha muito ouro com facilidade no interior inexplorado; volta para a costa e contrata um navio para levá-lo para a França, mas o capitão parte com o ouro e deixa Cândido filosofando no cais. Com o pouco que lhe resta, Cândido compra uma passagem num navio que se destina a Bordeaux; e a bordo entabula uma conversa com um velho sábio, Martin.

— Vós acreditais — disse Cândido — que os homens sempre massacraram uns aos outros, sempre foram mentirosos, falsos, traidores, ingratos, bandidos, idiotas, ladrões, salafrários, glutões, bêbados, avarentos, ciumentos, ambiciosos, sanguinários, caluniadores, debochados, fanáticos, hipócritas e tolos?

— E vós acreditais — disse Martin que os gaviões sempre comeram pombos quando os encontraram?

— Sem dúvida — disse Cândido

— Pois, então — disse Martin , se os gaviões sempre tiveram o mesmo caráter, por que ireis imaginar que os homens mudariam o deles?

— Oh! —- exclama Cândido. — Existe uma diferença enorme, porque o livre-arbítrio...

E argumentando dessa maneira, eles chegaram a Bordeaux (P. 104)

Não podemos acompanhar Cândido no restante de suas aventuras, que formam um folgazão comentário sobre as dificuldades da teologia medieval e do otimismo leibniziano. Depois de padecer vários males entre vários homens, Cândido se instala como agricultor na Turquia; e a história termina com um derradeiro diálogo entre mestre e discípulo:

Certa vez, Pangloss disse a Cândido:

— Existe uma concatenação de eventos neste melhor de todos os mundos possíveis: porque se vós não tivésseis sido expulso de um magnífico castelo; (...) se não tivésseis sido submetido à Inquisição; se não tivésseis saído andando pela América; (...) se não tivésseis perdido todo o vosso ouro (...), não estaríeis aqui comendo cidra em conserva e sementes de pistache.

— Tudo isso está muito bem — respondeu Cândido —, mas vamos cultivar nosso pomar.

VII. A ENCICLOPÉDIA E O DICIONÁRIO FILOSÓFICO

A popularidade de um livro tão irreverente quanto *Cândido* nos dá uma certa idéia do espírito da época. A altiva cultura da época de Luís XIV, apesar dos imponentes bispos que nela desempenhavam um papel muito eloquente, havia aprendido a sorrir para o dogma e a tradição. O malogro da Reforma na captura da França não deixará para os franceses uma estação de muda entre infalibilidade e infidelidade; e enquanto o intelecto da Alemanha e da Inglaterra seguiu à vontade pelas linhas da evolução religiosa, a mente da França saltou da fé ardente que havia massacrado os huguenotes para a fria hostilidade com que La Mettrie, Helvétius, Holbach e Diderot se lançaram contra a religião de seus pais. Olhemos, por algum tempo, para o ambiente intelectual no qual o Voltaire mais velho se deslocava e vivia sua existência.

La Mettrie (1709-51) era um médico do Exército que havia perdido o posto por escrever uma *História Natural da Alma* e fora exilado por causa de um trabalho intitulado O *Homem*, *uma Máquina.* Ele se refugiara na corte de Frederico, que também era um pensador um tanto avançado e estava resolvido a importar de Paris o que houvesse de mais atual em matéria de cultura. La Mettrie adotara a idéia do mecanicismo no ponto em que o amedrontado Descartes, como um menino que queimou os dedos, a deixara cair; e anunciara ousadamente que o mundo todo, sem exclusão do homem, era uma máquina. A alma é material, e a matéria é sentimental; mas, sejam lá o que forem, uma influencia a outra; elas crescem e se deterioram uma com a outra de um modo que não deixa dúvidas quanto à sua similaridade e à sua interdependência essenciais. Se a alma é espírito puro, como pode o entusiasmo aquecer o corpo, ou a febre do corpo perturbar os processos da mente? Todos os organismos se desenvolveram a partir de um germe original/através da ação recíproca de organismo e meio ambiente. O motivo pelo qual os animais têm inteligência e as plantas nenhuma é que os animais se deslocam à procura de alimento, enquanto as plantas aceitam o que chega até elas. O homem tem a maior inteligência porque tem as maiores necessidades e a mais ampla das mobilidades; "os seres sem necessidades são, também, desprovidos de mente".

Embora La Mettrie fosse exilado por causa dessas opiniões, Helvetius (1715-71), que as adotou como base de seu livro *Sobre o Homem,* tornou-se um dos homens mais ricos da França, conquistando altas posições e recebendo muitas honrarias. Temos, aqui, a ética, como em La Mettrie a metafísica, do ateísmo. Toda a ação é ditada pelo egoísmo, pelo amor- próprio; "até o herói segue o sentimento que, para ele, está associado ao máximo de prazer"; e "a virtude é o egoísmo munido de uma luneta" (Taine, The Ancient Régime). A consciência não é a voz de Deus, mas o dedo da polícia; é o depósito que sobrou em nós da corrente de proibições lançada sobre a alma em evolução pelos pais, pelos professores e pela imprensa. A moralidade deve ser baseada não na teologia, mas na sociologia; as necessidades da sociedade que se alteram, e não qualquer revelação ou dogma imutável, é que devem determinar o bem.

A maior figura desse grupo era Denis Diderot (1713-84). Suas ideias foram expressas em vários fragmentos de sua própria pena e no *Sistema da Natureza,* do barão d'Holbach (1723-89), cujo salão era o centro do círculo de Diderot. "Se recuarmos ao começo", diz Holbach, "veremos que a ignorância e o medo criaram os deuses; que a imaginação, o entusiasmo ou o embuste os adornou ou desfigurou; que a fraqueza os venera; que a credulidade os preserva; e que o costume os respeita, e a tirania os apóia

a fim de fazer com que a cegueira dos homens atenda aos seus interesses." A crença em Deus, disse Diderot, está vinculada à submissão, à autocracia; as duas aumentam e diminuem juntas; e "os homens só serão livres quando o último rei for estrangulado com as entranhas do último padre". A Terra só atingirá sua independência quando o céu for destruído. O materialismo pode ser uma supersimplificação do mundo — toda matéria é, provavelmente, instinto com a vida, e é impossível reduzir a unidade de consciência para com a matéria e o movimento; mas o materialismo é uma boa arma contra a Igreja, e deve ser usada até que se encontre outra melhor. Enquanto isso, deve-se disseminar o conhecimento e estimular a indústria; a indústria resultará na paz, e o conhecimento fará uma nova e natural moralidade.

São essas as idéias que Diderot e d'Alembert se esforçaram para disseminar através da grande *Encyclopedie* que editaram, volume por volume, de 1752 a 1772. A Igreja mandou suprimir os primeiros volumes; e, à medida que a oposição aumentava, os companheiros de Diderot o abandonavam; mas ele continuou a trabalhar com raiva, revigorado pela sua ira. "Não conheço nada tão indecente", disse ele, "quanto essas vagas declamações dos teólogos contra a razão. Ao ouvi-los, é de supor-se que os homens não poderiam entrar para o seio da cristandade a não ser como um rebanho bovino entrando em um estábulo." Estava-se, como disse Paine, na era da razão; aqueles homens nunca duvidaram de que o intelecto era o teste humano culminante de toda a verdade e de todo o bem. Deem liberdade à razão, diziam eles, e ela, dentro de poucas gerações, construirá a Utopia. Diderot não desconfiava que o erótico e o neurótico Jean-Jacques Rousseau (1712-78), que ele acabara de apresentar a Paris, levava na cabeça, ou no coração, as sementes de uma revolução contra aquela entronização da razão; uma revolução que, armada com as impressionantes obscuridades de Immanuel Kant, iria em breve ocupar todas as cidadelas da filosofia.

Como era natural, Voltaire, que se interessava por tudo e participava de todas as lutas, viu-se envolvido, durante algum tempo, pelo círculo dos enciclopedistas; eles tinham o prazer de chamá-lo de líder; e ele não era avesso ao incenso deles, embora algumas das ideias precisassem ser um pouco enxugadas. Eles lhe pediram que escrevesse artigos para o grande empreendimento que realizavam, e ele respondeu com uma facilidade e uma fertilidade que os deixou deliciados. Quando terminou esse trabalho, ele se dispôs a fazer uma enciclopédia sua, a que chamou de *Dicionário Filosófico*; com uma audácia sem precedentes, tomou assunto atrás de assunto sugerido pelo alfabeto e despejou, sob cada verbete, parte de seus inexauríveis recursos de conhecimento e sabedoria. Imaginem um homem escrevendo sobre todas as coisas e, apesar disso, produzindo um clássico; a mais acessível e cintilante das obras de Voltaire, sem contar os romances; cada artigo um modelo de brevidade, clareza e espírito.

"Certos homens podem ser prolixos em um pequeno volume; Voltaire é conciso ao longo de cem." (Robertson, 87). Aqui, finalmente, Voltaire prova que é um filósofo.

Ele começa, como Bacon, Descartes, Locke e todos os modernos, com dúvidas e (supostamente) do zero. "Adotei como meu padroeiro São Tomé de Dídimo, que sempre insistiu em fazer o exame com as próprias mãos." (*Dicionário Filosófico.* Nova York, 1901; vol. IX, p. 198). Agradece a Bayle por ter-lhe ensinado a arte da dúvida. Rejeita todos os sistemas e desconfia que "todo chefe de seita em filosofia tem sido um tanto charlatão". (*Ibid.,* 42). "Quanto mais eu avanço, mais vejo confirmada a ideia de que os sistemas da metafísica são para os homens o que as novelas são para as mulheres." (*In* Pellissier, 11, nota). Só os charlatães têm certeza. "Nada sabemos de primeiros princípios. E realmente extravagante definir Deus, anjos e mentes, e saber exatamente o motivo pelo qual Deus criou o mundo, quando não sabemos por que mexemos os braços quando queremos. A dúvida não é um estado muito agradável, mas a certeza é um estado ridículo." (Robertson, 122). "Não sei como fui feito nem como nasci. Eu não conhecia, em absoluto, durante um quarto de minha vida, as causas do que eu via, ouvia ou sentia. (...) Vi aquilo que é chamado de matéria, tanto sob a forma da estrela Sírius, como do menor átomo que pode ser percebido com o microscópio; e não sei o que é essa matéria." (*Dicionário*, verbete *"Ignorância"*).

Ele conta uma história do "Bom Brâmane", que diz: "Quem dera que eu nunca tivesse nascido!"

— Por quê? — disse eu.

— Porque — respondeu ele — há quarenta anos que venho estudando, e verifico que foi muito tempo perdido. (...) Creio que sou composto de matéria, mas jamais consegui me convencer do que é que produz o pensamento. Chego até a ignorar se a minha compreensão é uma simples faculdade como a de caminhar ou digerir, ou se penso com a cabeça da mesma maneira que seguro uma coisa com as mãos. (...) Eu falo muito, e depois de acabar de falar, fico confuso e envergonhado do que disse.

No mesmo dia, tive uma conversa com uma velha senhora, vizinha dele. Perguntei se alguma vez se sentira infeliz por não compreender como sua alma era feita. Ela nem sequer compreendeu a minha pergunta. Não pensara, no mais curto instante da vida, naqueles assuntos com os quais o bom brâmane tanto se atormentava. Ela acreditava, no fundo do coração, nas metamorfoses de Vishnu, e desde que pudesse arranjar um pouco da água sagrada do Ganges para fazer suas abluções, considerava-se a mais feliz das

mulheres. Impressionado com a felicidade daquela pobre criatura, voltei para o meu filósofo, a quem me dirigi da seguinte maneira:

— Não tendes vergonha de vos sentirdes tão infeliz, quando, a menos de cinquenta metros de onde estais, existe um velho autômato que não pensa em nada e vive contente?

— Tendes razão — replicou ele. — tenho dito a mim mesmo, mil vezes, que eu deveria ser feliz se fosse tão ignorante quanto a minha velha vizinha; no entanto, é uma felicidade que não desejo.

Essa resposta do brâmane me causou uma impressão maior do que qualquer outra coisa que acontecera. (*Romances,* 450 s).

Mesmo se a filosofia acabar na total dúvida do *"Que sais-je*?" de Montaigne, (*"Que sei eu?")* ela é a maior aventura do homem, e a mais nobre. Aprendamos a nos contentar com avanços modestos do conhecimento, em vez de estarmos sempre tecendo novos sistemas com base em nossa mendaz imaginação.

Não devemos dizer: "Vamos começar inventando princípios pelos quais possamos explicar tudo"; e sim: "Façamos uma análise exata do assunto, e depois tentaremos ver, com muita modéstia e prudência, se ele se coaduna com algum princípio". (*In* Pellissier, 28, nota) [...] O chanceler Bacon havia mostrado a estrada pela qual a ciência deveria seguir. (...) Mas depois apareceu Descartes e fez exatamente o contrário do que deveria ter feito: em vez de estudar a natureza, quis adivinhá-la. (...) Este, que foi o melhor dos matemáticos, só fez romances em filosofia. (*Voltaire's Prose,* ed. Cohn e Woodward; Boston, 1918; p. 54) [...] Temos o dom de calcular, pesar, medir, observar; isso é filosofia natural; quase tudo mais é quimera (*In* Pellissier, 29-30).

VIII. ECRASEZ L'INFAME

Em circunstâncias normais, é provável que Voltaire nunca houvesse passado da calma filosófica desse ceticismo cortês para as árduas controvérsias da fase final de sua vida. Os círculos aristocráticos nos quais ele se movimentava concordavam tão prontamente com o seu ponto de vista, que não havia incentivo à polêmica; até os padres sorriam com ele diante das dificuldades da fé, e cardeais ficavam pensando se, no final de contas, ainda não poderiam transformá-lo em um bom capuchinho. Quais teriam sido então os acontecimentos que o levaram da polida chacota do agnosticismo para um acirrado anticlericalismo que não admitia concessões, desencadeando, antes, uma guerra implacável para "esmagar a infâmia" do excesso de zelo religioso?

Não longe de Ferney ficava Toulouse, a sétima cidade da França. Na época de Voltaire, o clero católico gozava, ali, de uma soberania absoluta; a cidade comemorava, em afrescos, a Revogação do Edito de Nantes (um edito que dera liberdade de credo aos protestantes), e celebrava como grande dia santo o dia do Massacre de São Bartolomeu. Nenhum protestante podia ser, em Toulouse, advogado, médico, farmacêutico, merceeiro, livreiro ou editor; tampouco podia um católico ter um protestante como criado ou empregado — em 1748, uma mulher tinha sido multada em três mil francos por usar uma parteira protestante.

Acontece, porém, que Jean Calas, um protestante de Toulouse, tinha uma filha que se tornara católica e um filho que se enforcara, presumivelmente devido a desilusões nos negócios. Havia uma lei em Toulouse que dizia que todo suicida deveria ser colocado despido numa armação de madeira, de bruços, arrastado assim pelas ruas e depois dependurado em um patíbulo, exposto ao escárnio do público. O pai, para evitar isso, pediu a parentes e amigos que declarassem que a morte fora natural. Em consequência, começou a circular o boato de que se tratava de um assassinato, com insinuações de que o pai havia matado o filho para evitar sua iminente conversão ao catolicismo. Calas foi preso, submetido a torturas, e morreu logo depois (1761). Sua família, arruinada e caçada, fugiu para Ferney e procurou a ajuda de Voltaire. Ele recebeu a todos em sua casa, confortou-os e ficou impressionado com a história de perseguição medieval que lhe contaram.

Mais ou menos ao mesmo tempo (1762), deu-se a morte de Elizabeth Sirvens; uma vez mais, boatos diziam que ela havia sido empurrada para dentro de um poço quando estava prestes a anunciar sua conversão ao catolicismo. Que uma tímida minoria de protestantes dificilmente teria a ousadia de proceder assim era um raciocínio racional e, portanto, fora do campo de ação dos boatos. Em 1765, um jovem chamado La Barre, de dezesseis anos, foi preso sob a acusação de ter mutilado crucifixos. Torturado, ele confessou sua culpa; sua cabeça foi decepada, o corpo lançado à fogueira, enquanto a multidão aplaudia. Um exemplar do *Dicionário Filosófico* de Voltaire, encontrado em poder do rapaz, foi queimado junto com ele.

Quase que pela primeira vez em sua vida, Voltaire tornou-se um homem realmente sério. Quando d'Alembert, desgostoso igualmente com o Estado, a Igreja e o povo, escreveu que dali por diante iria simplesmente zombar de tudo, Voltaire respondeu: "Não é hora de zombaria; o espírito não se coaduna com massacres. (...) E este o país da filosofia e do prazer? Ao contrário, é o país do Massacre de São Bartolomeu". Acontecia agora

com Voltaire o que acontecera com Zola e Anatole France no caso de Dreyfus; aquela tirânica injustiça o provocara; deixou de ser meramente um homem de letras e se tornou também um homem de ação; pôs a filosofia de lado para se dedicar à guerra, ou melhor, transformou sua filosofia em uma dinamite implacável. "Durante esse tempo, não houve um só sorriso que se me escapasse sem que eu me recriminasse como se tivesse cometido um crime." Foi então que ele adotou seu famoso lema, *Ecrasez Vinfame,* e sacudiu a alma da França contra os abusos da Igreja. Começou a expelir tamanho fogo e enxofre intelectual, que derreteu mitras e cetros, rompeu o poder do clero na França, e ajudou a derrubar um trono. Enviou um apelo a seus amigos e seguidores, conclamando-os à batalha: "Venham, bravo Diderot, intrépido d'Alembert, aliem-se; (...) esmaguem os fanáticos e os desonestos, destruam as insípidas declamações, os desprezíveis sofismas, a história mentirosa, (...) os absurdos sem conta; não deixem que aqueles que têm senso fiquem submissos àqueles que não o têm; e a geração que está nascendo deverá a nós a sua razão e a sua liberdade" (Correspondência, 11 de novembro de 1765).

Exatamente nesse ponto crítico foi feita uma tentativa de suborná-lo; por intermédio de Mme. de Pompadour, ele recebeu uma oferta de um chapéu cardinalício a título de recompensa por uma reconciliação com a Igreja. (Tallentyre, 319; posto em dúvida por alguns). Como se o comando de alguns bispos de língua presa pudesse interessar um homem que era o indiscutível soberano do mundo do intelecto! Voltaire recusou; e qual um novo Catão, passou a terminar todas as suas cartas com "Esmagai o infame". Lançou o seu *Tratado sobre a Tolerância*: disse que teria suportado os absurdos do dogma se o clero tivesse agido de acordo com os sermões que pregava e tivesse tolerado as diferenças; mas "sutilezas das quais não se encontra traço algum nas Escrituras são a fonte das sangrentas disputas da história cristã". (*Selected Works,* p. 62). "O homem que me diz: 'Crê como eu creio, ou Deus te condenará', daqui a pouco dirá: 'Crê como eu creio, ou eu irei assassinar-te'." (*Ibid.,* 65).

"Com que direito um ser criado livre pode obrigar um outro a pensar como ele?" (*Essai sur les Moeurs; Prose Works, p.* 14) Um fanatismo composto de superstição e ignorância tem sido o mal de todos os séculos." (*Ibid., p.* 26). Uma paz perpétua como a que o abade de St.-Pierre defendia jamais poderia se tornar realidade se os homens não aprendessem a tolerar as mútuas diferenças filosóficas, políticas e religiosas. O primeiro passo para a saúde social era a destruição do poder eclesiástico, no qual a intolerância tinha sua raiz.

O *Tratado sobre a Tolerância* foi seguido por uma torrente de panfletos, histórias, diálogos, cartas, catecismos, diatribes, pasquins, sermões, versos, contos, fábulas,

comentários e ensaios, em nome do próprio Voltaire e de centenas de pseudônimos — "a mais impressionante mixórdia de propaganda já produzida por um só homem". (Robertson, 112). Nunca a filosofia foi exposta de maneira tão clara, e com tanta vida; Voltaire escreve tão bem, que ninguém percebe que ele está escrevendo filosofia. Com excesso de modéstia, ele se definiu: "Eu me expresso com bastante clareza; sou como os pequenos córregos, que são transparentes por não serem profundos". (*In* Sainte-Beuve, II, 146). E assim ele era lido; em pouco tempo todo mundo, até mesmo o clero, tinha os seus panfletos; de alguns deles, foram vendidos cerca de trezentos mil exemplares, embora os leitores fossem, na época, muito menos numerosos do que hoje; na história da literatura nunca se vira coisa igual. "Os livros grandes", disse ele, "estão fora de moda." E assim ele distribuía seus soldadinhos, semana após semana, mês após mês, resoluto e incansável, surpreendendo o mundo com a fertilidade de seu pensamento e a magnífica energia de seus setenta anos. Como disse Helvetius, Voltaire havia cruzado o Rubicão e se encontrava diante de Roma. (*In* Pellissier, 101).

Ele começou com uma "crítica superior" da autenticidade e da confiabilidade da Bíblia; ele toma grande parte de seu material de Spinoza, mais dos deístas ingleses, a maior parte do *Dicionário Crítico* de Bayle (1647-1706); mas como o material deles fica brilhante e abrasador em suas mãos! Um panfleto é intitulado *As Perguntas de Zapata,* um candidato ao sacerdócio; Zapata pergunta, inocentemente: "Como vamos fazer para mostrar que os judeus, a quem queimamos às centenas, foram durante quatro mil anos o povo escolhido de Deus?" (*Selected Works,* p. 26. Voltaire também era um tanto antissemita, principalmente devido a seus negócios não muito admiráveis com os financistas). E vai fazendo perguntas que desnudam as inconsistências de narrativa e cronologia no Antigo Testamento. "Quando dois concílios se anatematizam mutuamente, como tem acontecido com frequência, qual deles é infalível?" Por fim, "Zapata, sem receber resposta alguma, passou a pregar Deus com toda a simplicidade. Anunciava aos homens o Pai comum, aquele que recompensa, pune e perdoa. Extraiu a verdade das mentiras e separou a religião do fanatismo; ensinava e praticava virtude. Era delicado, bondoso e modesto; e foi condenado à fogueira em Valladolid no ano da graça de 1631". (*Ibid.,* 26-35).

No verbete "Profecia", no *Dicionário Filosófico*, ele cita *Baluarte da Fe',* do rabino Isaac, contra a aplicação de profecias hebraicas a Jesus, e depois prossegue, com ironia: "Assim, aqueles cegos intérpretes de sua religião e de sua língua combateram a Igreja e sustentaram tenazmente que essa profecia não pode, de maneira alguma, referir-se a Jesus Cristo" (*IX,* 21). Era uma época perigosa, na qual se era compelido a dizer o que se pensava sem dizê-lo, e a linha mais curta entre o indivíduo e o seu objetivo era tudo, menos reta. Voltaire gosta de fazer os dogmas e ritos cristãos remontarem à

Grécia, ao Egito e à índia, e calcula que essas adaptações não foram a causa menos importante do sucesso do cristianismo no mundo antigo. No verbete "Religião", ele pergunta, manhosamente: "Depois da nossa santa religião, que sem dúvida é a nossa única boa, qual aquela que seria menos condenável?" E passa a descrever uma fé e um culto diametralmente opostos ao catolicismo de sua época. "O cristianismo deve ser divino", diz ele, em um de seus ataques mais imoderados, "já que durou 1700 anos, apesar de tão cheio de baixezas e absurdos" (*Essai sur les Moeurs,* parte II, cap. 9; in Morley, 322). Ele mostra que quase todos os povos antigos tinham mitos semelhantes, e conclui apressadamente que, em consequência, os mitos são comprovadamente invenções dos padres: "o primeiro divino foi o primeiro bandido que encontrou o primeiro bobo". No entanto, não é a religião em si que ele atribui aos padres, mas a teologia. São ligeiras diferenças em teologia que têm causado tantas disputas acirradas e guerras religiosas. "Não são as pessoas comuns (...) que têm provocado essas ridículas e fatais disputas, as fontes de tantos horrores. (...) Homens alimentados por vocês num ócio confortável, enriquecidos pelo seu suor e pela sua miséria, lutavam por adeptos e escravos; inspiraram vocês com um fanatismo destrutivo, para que pudessem ser os seus senhores; transformaram vocês em supersticiosos não para que vocês pudessem temer a Deus, mas para que temessem a eles." (*Selected Works,* 63)

Não se suponha, com base nisso tudo, que Voltaire não tivesse religião alguma. Ele rejeita, decisivamente, o ateísmo; (Cf. *The Sage and the Atheist,* caps. 9 e 10) tanto que alguns dos enciclopedistas se voltaram contra ele, dizendo: "Voltaire é um fanático, ele acredita em Deus". Em O *Filósofo Ignorante*, ele segue com o raciocínio em direção ao panteísmo spinozista, mas depois recua por considerá-lo quase um ateísmo. Escreve a Diderot:

Confesso que não sou, em absoluto, da mesma opinião que Saunderson, que nega um Deus porque nasceu cego. Talvez eu esteja errado; mas no lugar dele eu reconheceria uma grande Inteligência que me deu tantos substitutos da visão; e percebendo, ao meditar, as maravilhosas relações entre todas as coisas, eu deveria ter desconfiado que existe um artífice infinitamente capaz.

Se é muito presunçoso adivinhar *o que* Ele é e *por que* Ele fez tudo o que existe, parece-me também muito presunçoso negar *que* Ele existe.

Estou extremamente ansioso por encontrar-vos para saber se vos considerais uma de Suas obras ou uma partícula retirada, por necessidade, de uma matéria eterna e necessária. Sejais lá o que fordes, sois uma parte digna daquele grande todo que eu não compreendo. (*Voltaire in His Letters,* p. 81).

A Holbach, ele salienta que o próprio título de seu livro, o *Sistema da Natureza*, indica uma inteligência divina organizadora. Por outro lado, ele nega intrepidamente os milagres e a eficácia sobrenatural da oração:

Eu me achava no portão do convento quando a irmã Fessue disse à irmã Confite: "É evidente que a Providência cuida de mim; sabeis o quanto eu adoro o meu pardal; ele teria morrido se eu não tivesse rezado nove ave-marias para conseguir a sua cura".

(...) Um metafísico disse a ela; "Irmã, não há nada tão bom quanto as ave-marias, especialmente quando alguém as reza em latim nos subúrbios de Paris; mas não posso acreditar que Deus tenha se preocupado tanto com o vosso pardal, por bonito que seja; rogo-vos que acrediteis que Ele tem outras coisas para cuidar.

(...)" Irmã Fessue: "Senhor, esse discurso tem o sabor de uma heresia. Meu confessor (...) irá concluir que vós não acreditais na Providência". O metafísico: "Eu acredito numa Providência geral, cara irmã, que estabeleceu desde a eternidade a lei que governa todas as coisas, como a luz do sol; mas não creio que uma Providência particular altere a economia do mundo por causa do vosso pardal". (*Dicionário,* verbete "Providência").

"Sua Sagrada Majestade, o Destino, decide tudo." (Correspondência, 26 de fevereiro de 1767). A verdadeira oração não está no pedir uma violação da lei natural, mas na aceitação da lei natural como a vontade inalterável de Deus (*Romances,* p. 412).

Da mesma forma, ele nega o livre-arbítrio. (O *Filósofo Ignorante)*. Quanto à alma, é agnóstico: "Quatro mil volumes de metafísica não irão nos ensinar o que é a alma". (*Dicionário,* verbete "Alma"). Sendo um homem velho, ele gostaria de acreditar na imortalidade, mas acha difícil.

Ninguém pensa em atribuir uma alma imortal à pulga; por que, então, a um elefante, ou a um macaco, ou ao meu valete? (*In* Morley, ed. 1886; p. 286) [...] Uma criança morre no ventre da mãe no exato momento em que recebeu uma alma. Ela irá ressurgir como um feto, um menino, ou um homem? Para ressurgir — ser a mesma pessoa que foi antes —, você deve ter a memória perfeitamente fresca e presente; porque é a memória que faz a sua identidade. Se a sua memória for perdida, como é que você será a mesma pessoa? (*Dicionário,* verbete "Ressurreição") [...] Por que a Humanidade se jacta de ser a única dotada de um princípio espiritual e imortal? (...) Talvez devido à sua imoderada

vaidade. Estou convencido de que se o pavão pudesse falar, iria jactar-se de sua alma e afirmar que ela habitava sua esplendorosa cauda. (*Romances,* p. 411).

E com esse espírito mais anterior, ele também rejeita a teoria de que a crença na imortalidade é necessária à moralidade: os antigos hebreus não a tinham, exatamente quando eram "o povo escolhido"; e Spinoza foi um modelo de moralidade.

Na idade avançada, ele mudou de pensar. Passou a achar que a crença em Deus tem pouco valor moral, a menos que acompanhada da crença em uma imortalidade de castigo e recompensa. Talvez, "para a gente comum *(la canaille),* um Deus recompensador e vingador" seja necessário. Bayle havia perguntado se uma sociedade de ateus poderia subsistir. Voltaire responde: "Poderia, se eles também fossem filósofos" (*In* Pellissier, 169). Mas raramente os homens são filósofos; "se houver uma aldeia, para que ela seja boa terá de ter uma religião" (*Dicionário,* verbete "Religião"). "Eu quero que meu advogado, meu alfaiate e minha mulher acreditem em $D_x$eus", diz "A" em "A, B, C"; "assim, imagino, serei menos roubado e menos enganado." "Se Deus não existisse, seria necessário inventá-lo". (*In* Pellissier, 172). "Começo a dar mais valor à felicidade e à vida do que à verdade"; (Correspondência, 11 de setembro de 1738) — notável antecipação, em meio ao Iluminismo, da própria doutrina com que Immanuel Kant iria combater, mais tarde, o Iluminismo. Ele se defende delicadamente contra seus amigos ateístas; dirige-se a Holbach no texto do verbete "Deus" no *Dicionário*:

Vós mesmo dizeis que a crença em Deus (...) tem evitado que alguns homens cometam crimes; só isso me basta. Quando essa crença evita até mesmo dez assassinatos, dez calúnias, afirmo que o mundo inteiro deve aderir a ela. A religião, dizeis vós, produziu inúmeras desgraças; dizei, sim, que foi a superstição que reina em nosso infeliz globo. Esse é o inimigo mais cruel da pura adoração devida ao Ser Supremo. Detestemos esse monstro que sempre dilacerou o seio de sua mãe; aqueles que o combatem são os benfeitores da raça humana; a superstição é uma serpente que estrangula a religião no seu abraço; temos de esmagar-lhe a cabeça sem ferir a mãe que ela devora.

Essa distinção entre superstição e religião é fundamental nele. Ele aceita prazerosamente a teologia do Sermão da Montanha e aclama Jesus em tributos que não poderiam ser comparados nem mesmo com as páginas de êxtase sagrado. Retrata Cristo em meio aos sábios, chorando pelos crimes que têm sido cometidos em seu nome. Por fim, constrói a sua própria igreja, com a dedicatória *"Deo erexit* Voltaire" — a única

igreja da Europa, disse ele, que foi erigida para Deus. Dirige a Deus uma prece magnífica e, no verbete Teísta", expõe sua fé de maneira definitiva e clara:

O teísta é um homem firmemente convencido da existência de um ser supremo tão bom quanto poderoso, que formou todas as coisas (...); que castiga, sem crueldade, todos os crimes, e recompensa com bondade todos os atos virtuosos. (...) Unido, nesse princípio, com o resto do universo, ele não adere a nenhuma das seitas que, todas, se contradizem mutuamente. Sua religião é a mais antiga e a mais disseminada; porque a simples adoração de um Deus precedeu todos os sistemas do mundo. Ele fala uma língua que todos os povos compreendem, embora não se compreendam entre eles. Ele tem irmãos de Pequim a Caiena, e considera todos os sábios seus companheiros. Acredita que religião não consiste nem nas opiniões de uma metafísica ininteligível, nem em vãs ostentações, mas na adoração e na justiça. Fazer o bem é a sua adoração, submeter-se a Deus é o seu credo. O maometano brada para ele: "Tende cuidado, se não fizerdes a peregrinação a Meca!"; o padre lhe diz: "Maldito sejais se não fizerdes a viagem até Notre Dame de Lorette!" Ele ri de Lorette e de Meca: mas socorre os indigentes e defende os oprimidos.

IX. VOLTAIRE E ROUSSEAU

Voltaire estava tão dedicado à luta contra a tirania eclesiástica, que nas décadas finais de sua vida foi obrigado a quase se retirar da guerra contra a corrupção e a opressão políticas. "A política não é do meu feitio: sempre me limitei a fazer o máximo de meus modestos esforços para tornar os homens menos tolos e mais honrados." Ele sabia como a filosofia política pode se tornar um assunto complexo, e emitia suas certezas à medida que crescia. "Estou cansado de toda essa gente que governa estados do recesso de seus sótãos"; (Correspondência, 18 de setembro de 1763) "esses legisladores que governam o mundo a dois centavos a página; (...) incapazes de governar suas esposas ou suas casas, sentem grande prazer em regular o universo". (*In* Pellissier, 237, nota, e 236). E impossível resolver essas questões com fórmulas simples e genéricas, ou dividindo todas as pessoas em bobos e escravos de um lado, e nós do outro. "A verdade não tem o nome de um partido"; e ele escreve a Vauvenargues: "E dever de um homem como vós ter preferências, mas não exclusões" (Pellissier, 23; Morley, 86).

Sendo rico, ele se inclina para o conservadorismo, por um motivo não pior do que aquele que impele o homem faminto a clamar por uma mudança. Sua panacéia é a difusão da propriedade: a posse dá personalidade e um orgulho estimulante. "O espírito

da propriedade duplica a força de um homem. E certo que o dono de uma propriedade irá cultivar melhor sua herança do que a de um terceiro". (*Dicionário,* verbete "Propriedade").

Ele se recusa a entusiasmar-se com as formas de governo. Teoricamente, prefere uma república, mas conhece os defeitos dela: permite facções, que, se não provocam uma guerra civil, pelo menos des troem a unidade nacional; só serve para pequenos estados protegidos pela posição geográfica, e ainda não estragados e dilacerados pela riqueza; em geral, "os homens raramente são dignos de governarem a si mesmos". As repúblicas são, no máximo, passageiras; são a primeira forma de sociedade, originando-se na união de famílias; os índios norte-americanos viviam em repúblicas tribais, e a África está cheia dessas democracias. Mas a diferenciação de situação econômica põe um fim a esses governos igualitários; e a diferenciação é o inevitável acompanhamento do desenvolvimento. "O que é melhor", pergunta ele, "uma monarquia ou uma república?" — e responde: "Há quatro mil anos que essa pergunta vem sendo feita. Pedi uma resposta aos ricos — todos eles querem a aristocracia. Perguntai ao povo — todos querem a democracia. Só os monarcas querem a monarquia. Como é, então, que praticamente a Terra inteira é governada por monarcas? Perguntai aos ratos que sugeriram que se pendurasse um sino no pescoço do gato". (*Dicionário,* verbete "Mãe Pátria"). Mas quando um correspondente alega que a monarquia é a melhor forma de governo, ele responde: "Desde que Marco Aurélio seja monarca; caso contrário, que diferença faz, para um homem pobre, se ele for devorado por um leão ou por uma centena de ratos?" (Correspondência, 20 de junho de 1777).

Da mesma forma, ele é quase indiferente às nacionalidades, como homem viajado; praticamente não tem patriotismo algum no sentido usual da palavra. Patriotismo costuma significar, diz ele, que o indivíduo odeia todos os países, exceto o seu. Se um homem quer que seu país prospere, mas nunca à custa de outros países, ele é ao mesmo tempo um patriota inteligente e um cidadão do universo (Pellissier, 222). Como um "bom europeu", Voltaire elogia a literatura da Inglaterra e o rei da Prússia, enquanto a França está em guerra tanto com a Inglaterra como com a Prússia. Enquanto as nações tiverem por hábito fazer a guerra, diz ele, não há muito o que escolher entre elas.

Porque ele odeia a guerra acima de tudo. "A guerra é o maior de todos os crimes; no entanto, não há agressor que não disfarce seu crime com o pretexto da justiça." (O *Filósofo Ignorante*). "É proibido matar; portanto todos os assassinos são punidos, a menos que matem em grande quantidade e ao som de trombetas." (*Dicionário,* verbete

"Guerra"). Ele faz uma terrível "Reflexão Geral sobre o Homem" no final do texto para o verbete "Homem", no *Dicionário:*

São necessários vinte anos para se trazer o homem do estado de uma planta, no qual ele existe no ventre de sua mãe, e do estado de um animal, que é a sua condição na infância, para um estado em que a maturidade da razão começa a se fazer sentir. Trinta séculos são necessários para se descobrir mesmo um pouco de sua estrutura. Seria necessário uma eternidade para saber qualquer coisa sobre a sua alma. Mas basta um momento para matá-lo.

Será, portanto, que ele pensa na revolução como um remédio? Não. Porque, antes de mais nada, ele não confia no povo: "Quando o povo se põe a pensar, tudo está perdido" (Correspondência, 1° de abril de 1766). A grande maioria dos homens está sempre ocupada demais para perceber a verdade, até que a mudança tenha transformado a verdade em um erro; e sua história intelectual é meramente a substituição de um mito por outro. "Quando um velho erro é oficializado, a política o usa como um petisco que as pessoas colocaram em suas bocas, até que chega outra superstição para destruir esta, e a política lucra com o segundo erro como fez com o primeiro." (*Voltaire's Prose,* p. 15). E uma vez mais a desigualdade está embutida na própria estrutura da sociedade, e praticamente não poderá ser erradicada enquanto os homens forem homens e a vida for uma luta. "Aqueles que dizem que todos os homens são iguais dizem a maior mentira se estiverem se referindo ao fato de todos os homens terem o mesmo direito à liberdade, à posse de bens e à proteção das leis"; mas "a igualdade é, ao mesmo tempo, a coisa mais natural e a mais quimérica do mundo: natural, quando limitada aos direitos, antinatural quando tenta nivelar bens e poderes". (*Dicionário,* verbete "Igualdade"). "Nem todos os cidadãos podem ser igualmente fortes; mas podem, todos, ser igualmente livres; foi isso que os ingleses conseguiram. (...) Ser livre é não estar sujeito a coisa alguma, exceto às leis." (Verbete "Governo"). Era este o tom dos liberais, de Turgot, Condorcet, Mirabeau e os outros seguidores de Voltaire que tinham a esperança de fazer uma revolução pacífica; não podia satisfazer inteiramente aos oprimidos, que clamavam não tanto por liberdade quanto por igualdade, mesmo ao custo da liberdade. Rousseau, voz do homem comum, sensível à distinção de classes com que deparava a todo momento, exigia um nivelamento; e quando a Revolução caiu nas mãos de seus seguidores, Marat e Robespierre, a igualdade teve a sua vez e a liberdade foi guilhotinada.

Voltaire era cético quanto a Utopia sendo moldadas por legisladores humanos que podiam criar um mundo novo em folha com base em sua imaginação. Sociedade é um crescimento no tempo, não silogismo na lógica; e quando o passado é expulso pela

porta, torna a entrar pela janela. O problema está em mostrar precisamente através de que mudanças podemos diminuir a miséria e a injustiça no mundo em que realmente vivemos. (Pellissier, 283) No *Elogio Histórico da Razão*, a Verdade, filha da Razão, expressa sua alegria pela ascensão de Luís XVI e suas perspectivas de grandes reformas; ao que a Razão retruca: "Minha filha, você bem sabe que eu tambérn desejo essas coisas, e mais. Mas tudo isso requer tempo e raciocínio. Sempre me sinto feliz quando, em meio a muitas desilusões, consigo um pouco dos melhoramentos pelos quais ansiava". No entanto, Voltaire também ficou contente quando Turgot chegou ao poder, e escreveu: "Estamos na era dourada até o pescoço!" (*In* Sainte-Beuve, 1, 234). Agora viriam as reformas que ele defendera: corpos de jurados, abolição do dízimo, isenção de todos os impostos para os pobres etc. E não tinha ele escrito aquela famosa carta?

Tudo que vejo parece estar disseminando por toda parte a semente de uma revolução que deverá vir inevitavelmente um dia, mas que eu não terei o prazer de testemunhar. Os franceses estão sempre chegando atrasados às coisas, mas acabam chegando. A luz se estende de tal maneira de vizinho a vizinho, que haverá uma esplêndida explosão na primeira ocasião; e então haverá uma agitação fora do comum! Os jovens são felizes; irão ver belas coisas. (Correspondência, 2 de abril de 1764).

No entanto, ele não percebia bem o que acontecia à sua volta; e nunca, por um instante, supôs que, naquela "esplêndida explosão", toda a França iria aceitar, com entusiasmo, a filosofia daquele estranho Jean-Jacques Rousseau que, de Genebra e Paris, emocionava o mundo com romances sentimentais e panfletos revolucionários. A complexa alma da França parecia ter se dividido naqueles dois homens, tão diferentes e, no entanto, tão franceses. Nietzsche fala de *"la gaya scienza,* os pés ágeis, espírito, fogo, graça, forte lógica, arrogante intelectualidade, a dança das estrelas" — com toda certeza pensava em Voltaire. Agora, ao lado de Voltaire coloque Rousseau: todo ardor e fantasia, um homem com visões nobres e pueris, o ídolo da *bourgeoise gentile-femme,* anunciando, como Pascal, que o coração tem razões que a cabeça jamais poderá compreender.

Nesses dois homens tornamos a ver o velho entrechoque do intelecto com o instinto. Voltaire acreditava na razão, sempre: "(...) podemos, através da fala e da pena, tornar os homens mais esclarecidos e melhores" (*Selected Works,* 62). Rousseau pouco acreditava na razão; desejava ação; os riscos de uma revolução não o amedrontavam; ele se apoiava no sentimento de fraternidade para tornar a unir os elementos sociais espalhados pelo torvelinho e pela extirpação de antigos hábitos. Que se removessem as leis, e os homens passariam para um reino de igualdade e justiça. Quando enviou a Voltaire o seu *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade,* com seus argumentos contra

a civilização, as letras e a ciência, e a favor de um retorno à condição natural tal como vista em selvagens e animais, Voltaire respondeu: "Recebi, senhor, vosso novo livro contra a espécie humana, e agradeço-vos a remessa. (...) Ninguém foi tão espirituoso como vós ao tentar nos transformar em animais; ler o vosso livro faz com que sintamos vontade de andar de quatro. No entanto, como abandonei essa prática há cerca de sessenta anos, acho que me é infelizmente impossível voltar a adotá-la" (Correspondência, 30 de agosto de 1755). Sentiu-se vexado ao ver a paixão de Rousseau pela selvageria continuar no *Contrato Social:* "Ah, meu senhor", escreve ele a M. Bordes, "vedes agora que Jean-Jacques se parece tanto com um filósofo quanto um macaco com um homem". (*Ibid.,* março de 1765). Ele é o "cão de Diógenes que ficou louco" (*In* Sainte-Beuve, I, 230). No entanto, atacou as autoridades suíças por terem queimado o livro, mantendo-se fiel ao seu famoso princípio: "Eu não concordo com uma só palavra sua, mas defenderei até a morte o vosso direito de dizê-la" (*Voltaire in His Letters,* 65). E quando Rousseau fugia de uma centena de inimigos, Voltaire enviou-lhe um amável convite para ir ficar com ele em Les Délices. Que espetáculo teria sido isso!

Voltaire estava convencido de que toda aquela denúncia da civilização era um absurdo infantil; que o homem estava incomparavelmente em melhor situação na civilização do que na selvageria; ele informa a Rousseau que o homem é, por natureza, um animal de rapina, e que a sociedade civilizada significa um acorrenta mento desse animal, uma mitigação de sua brutalidade, e a possibilidade do desenvolvimento, através da ordem social, do intelecto e de seus deleites. Ele concorda que as coisas vão mal: "Um governo no qual se permite que uma classe de homens diga: 'Quem trabalha que pague impostos; nós não devemos pagar, porque não trabalhamos', não é melhor do que um governo de hotentotes". Paris tem características redentoras, mesmo em meio à sua corrupção. Em O *Mundo Tal Como E,* Voltaire conta que um anjo enviou Babouc para investigar e ver se a cidade de Persépolis devia ou não ser destruída; Babouc vai, e fica horrorizado com os vícios que descobre; mas, depois de certo tempo, "ele começou a gostar de uma cidade cujos habitantes eram delicados, afáveis e beneficentes, embora fossem volúveis, difamadores e fúteis. Ficou com muito medo de que Persépolis fosse condenada. Teve até receio de entregar seu relatório. Mas acabou entregando, da seguinte forma. Mandou que uma pequena estátua, composta de diferentes metais, de terra e pedras (as mais preciosas e as mais sem valor), fosse feita por um dos melhores fundidores da cidade, e levou-a para o anjo. 'Ides quebrar', disse ele, 'esta bela estátua porque ela não está toda feita de ouro e diamantes?' O anjo decidiu não pensar mais em destruir Persépolis, mas deixar "o mundo tal como é". Afinal, quando se tenta alterar instituições sem ter alterado a natureza dos homens, essa natureza inalterada irá exumar aquelas instituições.

Aqui estava o velho círculo vicioso; os homens formam instituições, e instituições formam homens; em que ponto a mudança pode se meter nesse círculo? Voltaire e os liberais achavam que o intelecto podia romper o círculo educando e modificando os homens, lenta e pacificamente; Rousseau e os radicais achavam que o círculo só poderia ser rompido por uma ação instintiva e apaixonada que derrubasse as velhas instituições e construísse, segundo os ditados do coração, outras novas, sob as quais reinariam a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Talvez a verdade se encontre acima dos campos divididos: o instinto deve destruir o velho, mas só o intelecto pode construir o novo. É certo que as sementes da reação estão férteis no radicalismo de Rousseau: porque o instinto e o sentimento são, em última análise, leais ao passado que os gerou e ao qual constituem adaptações estereotipadas: depois da catarse da revolução, as necessidades do coração iriam relembrar a religião sobrenatural e os "bons tempos" da rotina e da paz; depois de Rousseau viriam Chateaubriand, De Staël, De Maistre e Kant.

X. DESFECHO

Enquanto isso, o velho "filósofo zombeteiro" cultivava seu pomar em Ferney; isso "é a melhor coisa que podemos fazer na terra". Ele havia pedido uma vida longa: "meu receio é que morra antes de ter prestado serviço" (Correspondência, 25 de agosto de 1766), mas não havia dúvida de que, agora, já fizera a sua parte. Os registros de sua generosidade são intermináveis.

"Todo mundo, de longe ou de perto, solicitava seus bons ofícios; pessoas consultavam, relatavam as injustiças de que eram vítimas e solicitavam a ajuda de sua pena e de seu crédito." (Sainte-Beuve, I, 235). As pessoas pobres culpadas de algum deslize eram motivo de seu cuidado especial; ele lhes conseguia o perdão e depois as colocava numa ocupação honesta, enquanto as vigiava e aconselhava. Quando um jovem casal que o assaltara caiu de joelhos para pedir perdão, ele se ajoelhou para erguer os dois, dizendo-lhes que seu perdão lhes era dado de graça e que eles só deveriam ajoelhar-se para o perdão de Deus (Robertson, 71). Uma de suas realizações características foi criar, educar e proporcionar um dote para a sobrinha indigente de Corneille. "O pouco bem que fiz", disse ele, "é a minha melhor obra. (...) Quando sou atacado, luto como um demônio; não cedo para ninguém; mas no fundo sou um demônio bom, e acabo dando risada." (*Ibid.,* 67).

Em 1770, seus amigos providenciaram uma subscrição para mandar fazer um busto seu. Foi preciso proibir que os ricos dessem mais do que uma ninharia, porque milhares de

pessoas pediam a honra de contribuir. Frederico quis saber quanto deveria dar; disseram-lhe: "Uma coroa, majestade, e vosso nome". Voltaire congratulou-o por acrescentar ao cultivo das outras ciências aquele estímulo à anatomia, ao assinar uma lista para que fosse feita a estátua de um esqueleto. Voltaire levantava dificuldades ao projeto, sob a alegação de que já não lhe restava um rosto para ser modelado. "Dificilmente vocês iriam adivinhar onde ele deveria ficar. Meus olhos afundaram seis centímetros; as faces parecem um velho pergaminho; (...) os poucos dentes que eu tinha foram-se." Ao que d'Alembert replicou: "O gênio (...) tem sempre uma fisionomia que o gênio, seu irmão, encontrará com facilidade" (Tallentyre, 497). Quando sua filha querida, "Belle et Bonne", o beijava, ele dizia que aquilo era "a Vida beijando a Morte".

Ele estava, agora, com 83 anos; e lhe veio um desejo de ver Paris antes de morrer. Os médicos aconselharam-no a não realizar uma viagem tão árdua assim; mas "se eu quiser cometer uma loucura", respondeu ele, "nada irá me impedir"; havia vivido tanto, e trabalhado tanto que talvez se achasse com o direito de morrer à sua maneira e naquela elétrica Paris da qual estivera exilado por tanto tempo. E por isso, milha cansativa após milha cansativa, lá seguiu ele através da França, e quando sua carruagem entrou na capital, seus ossos mal se mantinham articulados. Foi imediatamente procurar seu amigo da juventude, d'Argental: "Parei de morrer para vir visitar-vos", disse ele. No dia seguinte, seu quarto foi invadido por trezentos visitantes, que o receberam como um rei; Luís XVI corroía-se de ciúme. Benjamin Franklin esteve entre os visitantes e levou o neto para as bênçãos de Voltaire; o velho homem colocou as mãos magras sobre a cabeça do jovem e pediu-lhe que se dedicasse a "Deus e à Liberdade".

Ele estava tão mal, agora, que um padre foi ouvi-lo em confissão. "Quem vos mandou, senhor abade?", perguntou Voltaire. "O próprio Deus", foi a resposta. "Muito bem, senhor", disse Voltaire, "vossas credenciais?" (Tallentyre, 535). O padre foi embora sem conseguir o que queria. Mais tarde, Voltaire mandou chamar outro abade, Gautier, para que fosse ouvir sua confissão; Gautier foi, mas recusou-se a dar a absolvição enquanto Voltaire não assinasse uma profissão de plena fé na doutrina católica. Voltaire rebelou-se; em vez disso, redigiu uma declaração, que deu ao secretário, Wagner: "Morro adorando a Deus, amando meus amigos, sem odiar meus inimigos e detestando a superstição. (Assinado) *Voltaire*, 20 de fevereiro de 1778." (*Ibid.,* 538).

Embora doente e cambaleante, ele foi levado até a Academia atravessando multidões tumultuosas que trepavam em sua carruagem e a rasgaram em pedaços, levados como lembrança, a preciosa peliça que Catarina da Rússia lhe dera. "Foi um dos

acontecimentos históricos do século. Nenhum grande capitão, voltando de uma prolongada campanha de dificuldades e riscos coroado pela mais gloriosa vitória tivera uma recepção mais esplendorosa e retumbante." (Morley, 262). Na Academia, ele propôs uma revisão do dicionário francês; falou com um ardor juvenil e se ofereceu para ficar encarregado de toda a parte da obra relativa à letra "A". Ao término da reunião, disse: "Senhores, eu vos agradeço em nome do alfabeto". Ao que o presidente, Chastellux, replicou: "E nós vos agradecemos em nome das letras".

Nesse ínterim a sua peça *Irène* estava sendo representada no teatro; novamente, contra o conselho dos médicos, ele insistiu em vê-la. A peça era fraca; mas o público maravilhava-se não tanto pelo fato dc um homem de 83 anos de idade escrever uma peça fraca, mas por ele simplesmente ainda escrever uma peça, fosse qual fosse; (Tallentyre, 525) e abafava a fala dos atores com repetidas demonstrações em homenagem ao autor. Um estranho, ao entrar, supôs que estava num hospício e tornou a voltar, assustado e correndo, para a rua (*Ibid.,* 545).

Quando o velho patriarca das letras voltou para casa naquela noite, estava quase resignado com a morte. Sabia que, agora, estava exausto; que havia em toda a sua plenitude aquela agitada e maravilhosa energia que a natureza lhe dera talvez mais do que a qualquer outro homem antes dele. Lutou ao sentir que a vida lhe era arrancada; mas a morte podia derrotar até mesmo Voltaire. O fim chegou no dia 30 de maio de 1778.

Foi-lhe negado um sepultamento cristão em Paris; mas seus amigos colocaram-no numa carruagem e levaram-no para fora da cidade fingindo que ele estava vivo. Em Scellières, encontraram um padre que compreendia que as regras não eram feitas para os gênios, e o corpo foi enterrado em campo-santo. Em 1791, a Assembleia Nacional da triunfante Revolução obrigou Luís XVI a fazer com que os restos mortais de Voltaire fossem levados para o Panteão. As cinzas mortas da grande chama que existira foram escoltadas através de Paris por uma procissão de cem mil homens e mulheres, enquanto seiscentas mil pessoas flanqueavam as ruas. No coche funerário estavam as palavras: "Ele deu à mente humana um grande ímpeto; ele nos preparou para a liberdade". Na sua lápide, só foram necessárias três palavras:

AQUI JAZ VOLTAIRE

CAPÍTULO VI

IMMANUEL KANT E O IDEASLISMO ALEMÃO

I. OS CAMINHOS PARA KANT

NUNCA UM SISTEMA de pensamento dominou tanto uma época como a filosofia de Immanuel Kant dominou o pensamento do século XIX. Depois de quase sessenta anos de silencioso e solitário desenvolvimento, o fantástico escocês de Königsberg despertou o mundo de seu "sono dogmático", em 1781, com a sua famosa *Crítica da Razão Pura-,* e, daquele ano até a nossa época, a "filosofia crítica" vem dominando o poleiro especulativo da Europa. A filosofia de Schopenhauer subiu a um curto poder na onda romântica que irrompeu em 1848; a teoria da evolução varreu tudo o que viera antes, depois de 1859; e o estimulante iconoclasmo de Nietzsche ganhou o centro do palco filosófico quando o século chegou ao fim. Mas esses foram fatos secundários e superficiais; por baixo deles, a forte e contínua corrente do movimento kantiano seguia em frente, sempre mais larga e mais profunda; até hoje, seus teoremas essenciais são os axiomas de toda a filosofia madura. Nietzsche considera Kant como coisa rotineira e segue em frente (*A Vontade de Potência,* vol. II, parte I), Schopenhauer diz que a *Crítica* "é o mais importante trabalho da literatura alemã", e considera qualquer homem uma criança até ter compreendido Kant (O *Mundo cottto Vontade e Ideia,* Londres, 1883; vol. II, p. 30), Spencer não compreendia Kant, e precisamente por isso, talvez, deixou por pouco de atingir a mais plena estatura filosófica. Adaptando a frase de Hegel sobre Spinoza: para ser filósofo, é preciso, primeiro, ser um kantiano.

Portanto, tornemo-nos kantianos de imediato. Mas parece que isso não pode ser feito desse modo; porque em filosofia, como na política, a maior distância entre dois pontos é uma linha reta. Kant é a última pessoa do mundo que devemos ler sobre Kant. Nosso filósofo se parece e não se parece com Jeová; fala através das nuvens, mas sem a iluminação do relâmpago. Despreza exemplos e o concreto; segundo ele, eles teriam

tornado seu livro longo demais (*A Vontade de Potência,* vol. II, parte I). (Assim abreviado, ele contém cerca de oitocentas páginas.) Esperava-se que só os filósofos profissionais o lessem, e eles não iriam precisar de ilustrações. No entanto, quando Kant entregou o manuscrito da *Crítica* a seu amigo Herz, homem muito versado em especulação, Herz o devolveu lido pela metade, dizendo que temia ficar louco se continuasse. O que vamos fazer com um filósofo desses?

Aproximemo-nos dele por desvios e com cautela, começando a uma distância segura e respeitosa; comecemos em vários pontos sobre a circunferência do assunto, e depois avancemos tateando em direção àquele sutil centro em que o mais difícil dos filósofos guarda o seu segredo e o seu tesouro.

1. DE VOLTAIRE A KANT

A estrada, aqui, vai da razão teórica sem fé religiosa para a fé religiosa sem razão teórica. Voltaire significa Iluminismo, a Enciclopédia, a Era da Razão. O caloroso entusiasmo de Francis Bacon havia inspirado toda a Europa (exceto Rousseau) com uma irrestrita confiança no poder da ciência e da lógica para resolver, finalmente, todos os problemas e ilustrar a "infinita perfectibilidade" do homem. Condorcet, na prisão, escreveu o seu *Quadro Histórico do Progresso do Espírito Humano* (1793), que exprimia a sublime confiança do século XVIII no conhecimento e na razão e não pedia outra chave para a Utopia que não a educação universal. Até mesmo os inabaláveis alemães tinham o seu *Aufklärung,* seu racionalista, Christian Wolff, e seu promissor Lessing. E os nervosos franceses da Revolução dramatizavam essa apoteose do intelecto adorando a "Deusa da Razão" — personificada por uma encantadora mulher da rua.

Em Spinoza, essa fé na razão havia gerado uma magnífica estrutura de geometria e lógica: o universo era um sistema matemático e podia ser descrito *a priori* pela pura dedução com base em axiomas aceitos. Em Hobbes, o racionalismo de Bacon se transformara em um ateísmo e um materialismo inflexíveis; uma vez mais, nada iria existir, a não ser "átomos e o vazio". De Spinoza a Diderot, os destroços da fé jazem na esteira da razão que progride: um a um, os velhos dogmas desapareceram; a catedral gótica da crença medieval, com seus deliciosos detalhes e grotescos, desabou; o antigo Deus caiu de seu trono com os Bourbons, o céu paradisíaco tornou-se apenas céu, e o inferno tomou-se apenas uma expressão emocional. Helvetius e Holbach fizeram com que o ateísmo ficasse tão em voga nos salões da França, que até o clero o adotou; e La Mettrie foi propagá-lo na Alemanha, sob os auspícios do rei da Prússia. Quando, em

1784, Lessing chocou Jacobi ao dizer-se um seguidor de Spinoza, aquilo foi um sinal de que a fé havia atingido o seu nadir e que a Razão havia triunfado.

David Hume, que representara um papel tão vigoroso no ataque do Iluminismo à crença sobrenatural, disse que quando a razão está contra o homem, este irá, em breve, voltar-se contra ela. A fé e a esperança religiosas, expressas numa centena de milhares de campanários que se erguiam do solo da Europa em toda parte, estavam demasiadamente enraizadas nas instituições da sociedade e no coração do homem para permitirem que eles se rendessem logo ao hostil veredicto da razão; era inevitável que essa fé e essa esperança, assim condenadas, levantassem dúvidas quanto à competência do juiz e pedissem um exame tanto da razão quanto da religião. O que era aquele intelecto que se propunha a destruir com um silogismo as crenças de milhares de anos e milhões de homens? Era infalível? Ou seria um órgão humano como outro qualquer, com limites estritos quanto a suas funções e seus poderes? Era chegada a hora de julgar aquele juiz, examinar aquele implacável Tribunal Revolucionário que dispensava com tanta prodigalidade a morte a toda esperança antiga. Chegara a hora de uma crítica da razão.

2. DE LOCKE A KANT

O caminho para esse exame havia sido preparado pela obra de Locke, Berkeley e Hume; e, no entanto, aparentemente, os resultados deles também eram hostis à religião.

John Locke (1632-1704) propusera-se a aplicar à psicologia os testes e métodos indutivos de Francis Bacon; no seu grande *Ensaio sobre a Compreensão Humana* (1689), a razão, pela primeira vez no pensamento moderno, voltara-se para si mesma, e a filosofia começara a examinar minuciosamente o instrumento em que confiara durante tanto tempo. Esse movimento introspectivo na filosofia evoluiu passo a passo com a novela introspectiva desenvolvida por Richardson e Rousseau; assim como a cor sentimental e emocional de *Clarissa Harlowe* e *A Nova Heloísa* tinha a sua contrapartida na exaltação filosófica do instinto e do sentimento acima do intelecto e da razão.

Como surge o conhecimento? Será que, como supõem pessoas simples, temos ideias inatas como, por exemplo, do certo e do errado, e de Deus — ideias inerentes à mente desde o nascimento, anteriores a qualquer experiência? Teólogos ansiosos, preocupados que a crença da Divindade desaparecesse porque Deus ainda não havia sido visto em

telescópio algum, haviam pensado que a fé e os costumes poderiam ser fortalecidos se se mostrasse que suas ideias centrais e básicas eram inatas em toda alma normal. Mas Locke, embora fosse um bom cristão, pronto a defender com o máximo de eloquência "A Racionalidade do Cristianismo", não aceitou essas suposições; anunciou, tranquilamente, que todo o nosso conhecimento provém da experiência e vem através de nossos sentidos — que "nada existe na mente que não tenha estado, primeiro, nos sentidos". A mente é, ao nascer, uma folha em branco, uma *tabula rasa;* e a experiência dos sentidos escreve nela de mil maneiras, até que sensação gera memória, e memória gera ideias. Tudo isso parecia levar à surpreendente conclusão de que, já que só as coisas materiais podem afetar os nossos sentidos, só conhecemos matéria e temos de aceitar uma filosofia materialista. Se as sensações são a substância do pensamento, alegavam os apressados, a matéria deve ser a matéria-prima da mente.

Nada disso, disse o bispo George Berkeley (1684-1753); essa análise lockiana do conhecimento prova, isso sim, que a matéria não existe, exceto como uma modalidade da mente. Foi uma ideia brilhante — refutar o materialismo com o simples expediente de mostrar que não temos conhecimento dessa coisa chamada matéria; em toda a Europa, só uma imagem gaélica poderia ter concebido essa mágica metafísica. Mas vejam como é óbvio, disse o bispo: Locke não nos disse que todo o nosso conhecimento é derivado das sensações? Portanto, todo o nosso conhecimento de qualquer coisa é meramente a sensação que temos dela, e as ideias derivadas dessas sensações. Uma "coisa" é meramente um feixe de percepções — isto é, sensações classificadas e interpretadas. Você protesta que o seu café da manhã é muito mais substancial do que um feixe de percepções; e que um martelo que lhe ensina carpintaria através do seu polegar tem uma materialidade muitíssimo magnífica. Mas o seu café da manhã é, a princípio, nada mais do que um amontoado de sensações de visão, olfato e tato; e depois, de paladar; e depois, de conforto e calor interno. Da mesma forma, o martelo é um feixe de sensações de cor, tamanho, forma, peso, tato etc.; a realidade dele para você não está na materialidade, mas nas sensações que vêm do seu polegar. Se você não tivesse sentidos, o martelo não existiria para você de forma alguma; ele poderia atingir seu polegar insensível sem parar e, no entanto, não merecer de você a menor atenção. E apenas um feixe de sensações, ou um feixe de memórias; é uma condição da mente. Toda matéria, pelo que sabemos, é uma condição mental; e a única realidade que conhecemos diretamente é a mente. Era o que se tinha a dizer sobre o materialismo.

Mas o bispo irlandês não contara com o cético escocês. David Hume (1711-1776), com a idade de 26 anos, chocou toda a cristandade com o seu altamente herético *Tratado sobre a Natureza Humana* — um dos clássicos e uma das maravilhas da filosofia moderna. Só conhecemos a mente, disse Hume, como conhecemos a matéria: pela

percepção, embora nesse caso ela seja interna. Nunca percebemos qualquer entidade como a “mente"; percebemos meramente ideias, memórias, sentimentos etc., separados. A mente não é uma substância, um órgão que tenha ideias; trata-se apenas de um nome abstrato para a série de ideias; as percepções, memórias e sentimentos *são* a mente; não existe uma "alma" observável por detrás dos processos de pensamento. O resultado parecia ser que Hume havia destruído a mente com a mesma eficiência com que Berkeley destruíra a matéria. Não sobrara nada; e a filosofia se viu em meio às ruínas que ela mesma provocara. Não admira que um brincalhão sugerisse o abandono da controvérsia, dizendo: *"No matter, never mind"*.

Mas Hume não se contentou em destruir a religião ortodoxa desfazendo o conceito da alma; ele se propunha, também, a destruir a ciência ao acabar com o conceito de lei. Tanto a ciência como a filosofia, desde Bruno e Galileu, vinham dando muito valor à lei natural, à "necessidade" na sequência de efeito sobre a causa; Spinoza havia erguido sua majestosa metafísica sobre essa orgulhosa concepção. Mas observem, disse Hume, que nós nunca percebemos causas, ou leis; percebemos eventos e sequências, e *inferimos* causação e necessidade; uma lei não é um decreto eterno e necessário ao qual os eventos estejam sujeitos, mas meramente um sumário mental de nossa caleidoscópica experiência; não temos garantia de que as sequências até aqui observadas irão reaparecer inalteradas numa experiência futura. "Lei" é um *costume* observado na sequência dos eventos; mas não há "necessidade" no costume.

Só as fórmulas matemáticas têm necessidade — só elas são inerente e imutavelmente verdadeiras; e isso meramente porque essas são tautológicas — o predicado já está contido no sujeito; " 3 X 3 = 9" só é uma eterna e necessária verdade porque "3 X 3" e "9" são exatamente a mesma coisa expressa de forma diferente; o predicado nada acrescenta ao sujeito. A ciência, então, deve limitar-se estritamente à matemática e ao experimento direto; não pode confiar numa dedução, não confirmada, com base em "leis". "Quando percorremos bibliotecas convencidos desses princípios", escreve o nosso fantástico cético, "que estragos temos de fazer! Se tomarmos na mão qualquer volume de metafísica escolar, por exemplo, perguntemos: 'Ele contém qualquer raciocínio abstrato relativo à quantidade ou número?' Não. 'Contém qualquer raciocínio experimental relativo à questão de fato e de existência?' Não. Jogue-o, pois, à fogueira, pois nada contém a não ser sofística e ilusões." (A doutrina de todo comportamento é motivada pela perseguição do prazer).

Imaginem como os ouvidos dos ortodoxos tiniram ao ouvir essas palavras. Aqui, a tradição epistemológica — a investigação da natureza, das fontes e da validade do

conhecimento — deixara de ser um apoio à religião; a espada com que o bispo Berkeley matara o dragão do materialismo voltara-se contra a mente imaterial e a alma imortal; e, no torvelinho, a ciência havia sofrido graves danos. Não admira que, lendo, em 1775, uma tradução alemã das obras de David Hume, Immanuel Kant ficasse chocado com esses resultados e fosse despertado, como disse, do "sono dogmático" no qual havia presumido, sem discutir, as partes essenciais da religião e as bases da ciência. A ciência e a fé deveriam ser entregues aos céticos? O que se poderia fazer para salvá-las?

3. DE ROUSSEAU A KANT

Ao argumento do Iluminismo, segundo o qual a razão exige o materialismo, Berkeley havia tentado a resposta de que a matéria não existe. Mas isso havia levado, em Hume, à réplica de que daquilo se deduzia que a mente não existia. Uma outra resposta era possível — a de que a razão não é um teste definitivo. Há algumas conclusões teóricas contra as quais todo o nosso ser se rebela; não temos o direito de presumir que essas exigências de nossa natureza devam ser abafadas pelos ditados de uma lógica que, afinal de contas, não passa de uma construção recente de uma parte frágil e enganosa de nós. Com que frequência os nossos instintos e sentimentos empurram para o lado os pequenos silogismos que gostariam que nos comportássemos como figuras geométricas e amássemos com precisão matemática! As vezes, sem dúvida — e particularmente nas novas complexidades e artificialidades da vida urbana —, a razão é o melhor guia; mas nas grandes crises da vida, e nos grandes problemas de conduta e crença, confiamos mais nos nossos sentimentos do que nos nossos diagramas. Se a razão for contra a religião, tanto pior para a razão!

Era esse, com efeito, o argumento de Jean-Jacques Rousseau (1712- 1778), que, quase sozinho, na França, combateu o materialismo e o ateísmo do Iluminismo. Que destino, para uma natureza delicada e neurótica, ter sido lançada em meio ao robusto nacionalismo e o quase brutal hedonismo (A doutrina de todo comportamento é motivada pela perseguição do prazer) dos enciclopedistas! Rousseau tinha sido um jovem doentio, levado à meditação e à introversão pela sua fraqueza física e pela atitude antipática de seus pais e professores; ele escapara dos ferrões da realidade para se meter em um mundo-estufa de sonhos, onde as vitórias que lhe haviam sido negadas na vida e no amor podiam ser conseguidas com a imaginação. Suas *Confissões* revelam um irreconciliado complexo do mais refinado sentimentalismo com um obtuso senso de decência e honra; e, ao longo de todo o livro, uma ilibada convicção de sua superioridade moral (Cf. *Confissões,* livro X; vol. Il, p. 184).

Em 1749, a Academia de Dijon ofereceu um prêmio por um ensaio sobre a pergunta: "O Progresso das Ciências e das Artes Contribuiu para Corromper ou para Purificar os Costumes?" O ensaio de Rousseau ganhou o prêmio. A cultura é muito mais um mal do que um bem, alegava ele — com toda a intensidade e sinceridade de quem, ao ver a cultura fora de seu alcance, propusera-se a provar que ela era inútil. Pensem nas terríveis desordens que a imprensa produziu na Europa. Onde quer que a filosofia se manifeste, a saúde moral da nação decai. "Corria entre os próprios filósofos o ditado de que, desde o aparecimento de homens eruditos, não se achavam homens honestos em parte alguma." "Arrisco-me a declarar que um estado de reflexão é contrário à natureza; e que o homem pensador" (um "intelectual", como diríamos agora) "é um animal depravado." Seria melhor abandonar o nosso desenvolvimento demasiado rápido do intelecto e ter em vista, em vez disso, o treinamento do coração e das afeições. A educação não faz com que o homem seja bom, mas apenas com que ele fique esperto — em geral, para o mal. O instinto e o sentimento são mais confiáveis do que a razão.

Em seu famoso romance *A Nova Heloísa,* Rousseau ilustrou minuciosamente a superioridade do sentimento em relação ao intelecto; o sentimentalismo tornou-se moda entre as damas da aristocracia e entre alguns homens; a França foi, durante um século, lavada por lágrimas literárias e, depois, verdadeiras; e o grande movimento do intelecto europeu no século XVIII cedeu lugar à literatura emocional romântica de 1789-1848. A corrente trouxe com ela um forte reflorescimento do sentimento religioso; os êxtases de *Gênio do Cristianismo,* de Chateaubriand (1802), foram apenas um eco da "Profissão de Fé do Vigário Savoiardo" incluída por Rousseau em seu ensaio sobre a educação, que marcou época — *Emílio* (1762). O argumento da *Profissão* era, em resumo, o seguinte: embora a razão pudesse ser contra a crença em Deus e na imortalidade, o sentimento era esmagadoramente a favor; por que não deveríamos confiar no instinto, aqui, em vez de nos rendermos ao desespero de um árido ceticismo?

Quando Kant leu *Emílio,* não deu o seu passeio diário sob as tílias, a fim de terminar logo o livro. Foi um acontecimento, em sua vida, encontrar ali outro homem que tateava para sair da escuridão do ateísmo e que afirmava audaciosamente a prioridade do sentimento em relação à razão teórica naqueles casos suprassensíveis. Ali, afinal, estava a segunda metade da resposta à irreligião; agora, finalmente, todos os zombadores e duvidadores seriam dispersados. Juntar esses fios de argumentos, unir as ideias de Berkeley e Hume com os sentimentos de Rousseau, salvar a religião da razão e, no entanto, ao mesmo tempo salvar a ciência do ceticismo — era esta a missão de Immanuel Kant.

Mas quem era Immanuel Kant?

II. KANT EM PESSOA

Ele nasceu em Königsberg, Prússia, em 1724. A não ser por um curto período como professor particular numa aldeia próxima, esse tranquilo professor, que gostava tanto de fazer palestras sobre a geografia e a etnologia de terras distantes, nunca saiu de sua cidade natal. Vinha de uma família pobre, que saíra da Escócia cerca de cem anos antes do seu nascimento. Sua mãe era pietista, isto é, pertencia a uma seita religiosa que, como os metodistas da Inglaterra, insistia na plena rigidez e no pleno rigor da prática e de crença religiosas. O nosso filósofo ficava tão imerso em religião da manhã à noite, que, de um lado, teve uma reação que o levou a manter-se afastado da Igreja por toda a vida adulta e, de outro, manteve até o fim a imagem séria do puritano alemão e sentiu, à medida que envelhecia, uma grande vontade de preservar para ele próprio e o mundo pelo menos os pontos essenciais da fé tão profundamente inculcada nele por sua mãe.

Mas um jovem que crescia na era de Frederico e Voltaire não podia isolar-se da corrente cética da época. Kant foi profundamente influenciado até pelos homens que mais tarde procurou refutar, e talvez em maior grau pelo seu inimigo favorito, Hume; veremos, mais tarde, o notável fenômeno de um filósofo transcendendo o conservantismo de sua maturidade e retornando no seu virtual último trabalho, e quase com setenta anos de idade, a um viril liberalismo que lhe teria acarretado o martírio, se sua idade e sua fama não o protegessem. Mesmo em meio ao seu trabalho de restauração religiosa, ouvimos, com uma frequência surpreendente, os tons de outro Kant que quase poderíamos confundir com Voltaire. Schopenhauer considerava "não ser o menor dos méritos de Frederico, o Grande, o fato de sob seu governo Kant poder desenvolver-se e ousar publicar a sua *Crítica da Razão Pura.* Dificilmente, em qualquer outro governo, um professor assalariado" (portanto, na Alemanha, um empregado do governo) "teria ousado uma coisa dessas. Kant foi obrigado a prometer ao sucessor imediato do grande rei que não iria escrever mais" (*O Mundo como Vontade e Ideia,* Londres, 1883; vol. II, p. 133). Foi em reconhecimento dessa liberdade que Kant dedicou a *Crítica* a Zedlitz, o sagaz e progressista ministro da Educação de Frederico.

Em 1755, Kant começou seu trabalho de conferencista particular na Universidade de Königsberg. Durante quinze anos, foi deixado nesse posto subalterno; por duas vezes, sua candidatura a um cargo de professor foi recusada. Por fim, em 1770, foi nomeado professor de lógica e metafísica. Depois de muitos anos de experiência como professor,

escreveu um livro de texto de pedagogia, do qual costumava dizer que continha muitos preceitos excelentes, nenhum dos quais ele já aplicara. No entanto, é provável que ele fosse melhor professor do que escritor; e duas gerações de estudantes aprenderam a amá-lo. Um de seus princípios práticos era dar máximo de atenção aos alunos que fossem de capacidade mediana; os burros, dizia ele, não tinham salvação, e os gênios se arranjariam sozinhos.

Ninguém esperava que ele assombrasse o mundo com um novo sistema metafísico; assombrar alguém parecia o último crime que aquele tímido e modesto professor iria cometer. Ele próprio não tinha quaisquer expectativas nesse sentido; aos 42 anos de idade, escreveu: 'Tenho a felicidade de ser um amante da metafísica; mas a minha amante me concedeu poucos favores até agora". Falava, naquela época, do "abismo sem fundo da metafísica" e da metafísica como "um escuro oceano sem costas ou faróis", cheio de muitos destroços filosóficos (*In* Paulsen, Immanuel Kant; Nova York, 1910; p. 82). Chegava até a atacar os metafísicos, dizendo que eram aqueles que moravam nas altas torres da especulação, "onde há, em geral, muito vento" (*Ibid.,* p. 56). Ele não previa que a maior de todas as tempestades metafísicas seria aquela provocada por ele mesmo.

Durante aqueles anos tranquilos, seus interesses eram mais físicos do que metafísicos. Escreveu sobre planetas, terremotos, fogo, vento, éter, vulcões, geografia, etnologia, e uma centena de outras coisas desse tipo, que em geral não são confundidas com metafísica. A sua *Teoria do Céu* (1755) propunha algo muito semelhante à hipótese nebular de Laplace e tentava uma explicação mecânica de todos os movimentos e desenvolvimentos siderais. Todos os planetas, segundo Kant, foram ou serão habitados; e aqueles que estiverem mais distantes do Sol, por terem tido o mais longo período de crescimento, provavelmente têm uma espécie mais elevada de organismos inteligentes do que qualquer outra produzida em nosso planeta. A sua *Antropologia* (coletânea, feita em 1798, de palestras proferidas ao longo de sua vida) sugeria a possibilidade da origem animal do homem. Kant alegava que se o bebê humano, nas eras primitivas em que o homem ainda estava em sua maior parte à mercê de animais selvagens, chorasse tão alto ao vir ao mundo como chora hoje, teria sido descoberto e devorado por animais de rapina; que com toda a probabilidade, portanto, o homem fora muito diferente, no início, do que aquilo em que se transformara com a civilização. E Kant prosseguia, sutilmente: "Não sabemos como a natureza provocou essa evolução, e quais as causas que a ajudaram. Essa observação nos leva muito longe. Ela nos faz pensar se o atual período da história, por ocasião de uma grande revolução física, não poderá ser seguido de um terceiro, quando um orangotango ou um chimpanzé desenvolverá os órgãos que servem para andar, tocar, falar, chegando à estrutura articulada de um ser humano, com

um órgão central para uso do entendimento, e evoluir gradativamente sob o treinamento das instituições sociais". Seria este uso do futuro do indicativo a maneira cautelosamente indireta de Kant expressar sua teoria de que o homem realmente se desenvolvera do animal? (É o que Wallace dá a entender: *Kant,* Filadélfia, Í882; p. 115)

Assim, vemos o lento crescimento desse homenzinho simples, que não chegava a um metro e sessenta de altura, modesto, tímido, e no entanto tendo na cabeça, ou gerando ali, a revolução de mais longo alcance da moderna filosofia. A vida de Kant, diz um biógrafo, passou-se como o mais regular dos verbos regulares. "Acordar, tomar café, escrever, fazer palestras, jantar, caminhar", diz Heine, "tudo tinha a sua hora marcada. E quando Immanuel Kant, com o seu casaco cinza, bengala na mão, aparecia na porta de casa e se dirigia à pequena alameda de tílias que ainda é chamada de 'O Passeio do Filósofo', os vizinhos sabiam que eram exatamente 3:30 em ponto. Assim ele caminhava de um lado para o outro, em todas as estações do ano; e quando o tempo estava fechado ou as nuvens cinzentas ameaçavam fazer chover, seu velho criado Lampe era visto caminhando com dificuldade e ansioso atrás dele, sobraçando um grande guarda-chuva, como um símbolo de Prudência."

Sua compleição era tão frágil, que ele tinha de adotar rigorosas medidas para seguir uma dieta; achava mais seguro fazer isso sem assistência médica; e por isso viveu até os oitenta. Aos setenta, escreveu um ensaio *Sobre o Poder da Mente para Dominar a Doença pela Força de Vontade.* Um de seus princípios favoritos era respirar só pelo nariz, em especial quando ao ar livre; com isso, no outono, no inverno e na primavera, não deixava que ninguém falasse com ele em suas caminhadas diárias; era melhor o silêncio do que um resfriado. Ele aplicava a filosofia até na maneira de segurar as meias — com fitas que entravam pelo bolso das calças, onde terminavam em molas que se achavam dentro de pequenas caixas (Introd. a *Crítica da Razão Prática,* de Kant; Londres, 1909; p. xiii). Planejava tudo cuidadosamente antes de agir; e por isso ficou solteiro a vida toda. Por duas vezes pensou em oferecer a mão a uma dama; mas pensou durante tanto tempo, que num dos casos a moça se casou com um homem mais ousado, e no outro a moça mudou-se de Königsberg antes que o filósofo se decidisse. Talvez ele achasse, como Nietzsche, que o casamento fosse atrapalhar na busca honesta da verdade; "o homem casado", costumava dizer Talleyrand, "fará tudo por dinheiro". E Kant havia escrito, aos 22 anos de idade, com todo o belo entusiasmo da juventude onipotente: "Já me decidi a respeito da linha que deverei seguir. Vou iniciar minha carreira, e nada me impedirá de segui-la" (Wallace, p. 100).

E assim ele perseverou, na pobreza e na obscuridade, escrevendo e reescrevendo seu *magnum opus* durante quase quinze anos, só o terminando em 1781, quando estava com 57 anos. Nunca um homem amadureceu com tamanha lentidão; e, também, nunca um livro assustou e perturbou tanto o mundo filosófico.

III. CRÍTICA DA RAZÃO PURA

(Uma palavra sobre o que se deve ler. Kant dificilmente é inteligível para o iniciante, porque seu pensamento é isolado por uma grotesca e intrincada terminologia [daí a parcimônia na citação direta neste capítulo]. Talvez a introdução mais simples seja *Kant,* de Wallace, na série Blackwood Philosophical Classics. Mais pesado e mais avançado é *Immanuel Kant,* de Paulsen. *Immanuel Kant,* de Chamberlain [2 vols.; Nova York, 1914], é interessante, mas errático e digressivo. Uma boa crítica de Kant pode ser encontrada em O *Mundo como Vontade e Ideia,* de Schopenhauer; vol. II, pp. 1-159. Mas *Caveat emptor.)*

O que significa este título? *Crítica* não é precisamente uma desaprovação, mas uma análise crítica; Kant não está atacando a "razão pura", exceto, no final, para mostrar suas limitações; ao contrário, ele espera mostrar a sua possibilidade e exaltá-la acima do conhecimento impuro que chega até nós através dos deformadores canais dos sentidos. Porque a razão "pura" deve indicar o conhecimento que não vem através dos nossos sentidos, mas é independente de toda a experiência sensorial; conhecimento que nos pertence graças à inerente natureza e estrutura da mente.

Logo de início, então, Kant faz um desafio a Locke e à escola inglesa: nem todo conhecimento é derivado dos sentidos. Hume pensava ter mostrado que não existe alma nem ciência; que nossa mente é, apenas, nossas ideias em procissão e associação; e nossas certezas não passam de probabilidades em perpétuo perigo de violação. Essas falsas conclusões, diz Kant, são o resultado de premissas falsas: você presume que todo o conhecimento vem de sensações "separadas e distintas"; naturalmente, estas não lhe podem dar a necessidade, ou as invariáveis sequências das quais você possa ter certeza para sempre; e naturalmente você não deve esperar "ver" a sua alma, mesmo com os olhos do sentido interno. Admitamos que a certeza absoluta do conhecimento seja impossível se todo conhecimento vier da sensação, de um mundo externo independente que não nos deve promessa de regularidade de comportamento. Mas, e se tivermos conhecimento que seja independente da experiência sensorial, conhecimento cuja verdade é certa para nós, até mesmo antes da experiência — *a priori?* Neste caso, a

verdade absoluta e a ciência absoluta tornar-se-iam possíveis, não? Existe esse conhecimento absoluto? Este é o problema da primeira *Crítica.* "Minha dúvida é sobre o que podemos esperar conseguir com a razão, quando retirados todos os elementos e toda a assistência da experiência." (*Crítica da Razão Pura, pref.,* p. xxiv).

A *Crítica* se torna uma detalhada biologia do pensamento, um exame da origem e da evolução dos conceitos, uma análise da estrutura hereditária da mente. Este, como acredita Kant, é todo o problema da metafísica. "Neste livro visei, principalmente, à completitude; e me arrisco a afirmar que não deve existir um só problema metafísico que não tenha sido resolvido aqui, ou para cuja solução não se tenha fornecido, aqui, a chave." (*Ibid* p. xxiii). *Exegi monumentum aere perennius!* Com tal egoísmo, a natureza nos incita a criar.

A *Crítica* vai logo ao assunto. "A experiência não é, em absoluto, o único campo ao qual a nossa compreensão pode ficar confinada. A experiência nos diz o que é, mas não que deva ser necessariamente o que é e não o contrário. Ela nunca nos dá, portanto, quaisquer verdades realmente gerais; e nossa razão, que está particularmente ansiosa por essa classe de conhecimento, é provocada por ela, e não satisfeita. As verdades gerais, que ao mesmo tempo trazem o caráter de uma necessidade interior, devem ser independentes da experiência — claras e certas por si mesmas." (*Ibid.,* p. 1). Quer dizer, devem ser verdadeiras, não importa o que possa ser a nossa experiência posterior; verdadeiras, mesmo *antes* da experiência; verdadeiras *a priori.* "O ponto até onde podemos avançar independentemente de toda experiência, no conhecimento *a priori, é* mostrado pelo brilhante exemplo da matemática" (P. 4). O conhecimento matemático é necessário e certo; não podemos conceber que a experiência futura o viole. Podemos acreditar que o Sol irá "nascer" no ocidente amanhã, ou que algum dia, em um imaginável mundo de amianto, o fogo não queimará o graveto; mas não podemos, por nada neste mundo, acreditar que dois vezes dois dará outro resultado que não quatro. Verdades assim são verdadeiras antes da experiência; não dependem da experiência passada, presente ou futura. Portanto, são verdades absolutas e necessárias; é inconcebível que venham a ser falsas algum dia. Mas de onde obtemos esse caráter de absoluto e de necessidades? Não da experiência, porque a experiência nada nos dá, a não ser sensações e eventos separados, que podem alterar a sua sequência no futuro (A esta altura, o "empirismo radica!" (James, Dewey etc.) entra na controvérsia e alega, contra Hume e Kant, que a experiência nos dá tanto relações e sequências como sensações e eventos.). Essas verdades derivam seu caráter necessário da estrutura inerente de nossa mente, da maneira natural e inevitável pela qual nossa mente deve funcionar. Porque a mente do homem (e aqui, afinal, está a grande tese de Kant) não é uma cera passiva na qual a experiência e a sensação escrevem sua vontade absoluta e,

no entanto, caprichosa; tampouco se trata de um mero nome abstrato para a série ou grupo de estados mentais; é um órgão ativo que molda e coordena sensações, transformando-as em ideias, um órgão que transforma a caótica multiplicidade da experiência na unidade ordenada de pensamento.

Mas como?

1. A ESTÉTICA TANSCENDENTAL

O esforço de responder a essa pergunta, estudar a inerente estrutura da mente ou as inatas leis do pensamento é o que Kant chama de "filosofia transcendental", porque é um problema que transcende a experiência sensorial. "Chamo de transcendental o conhecimento que se ocupa não tanto de objetos, quanto dos nossos conceitos *a priori* de objetos" (*Crítica a Razão Pura, p. 10*) — dos nossos modos de correlacionar nossa experiência com conhecimento. Existem dois graus ou estágios nesse processo de transformar a matéria-prima da sensação no produto acabado do pensamento. O primeiro estágio é a coordenação das sensações aplicando a elas as formas de percepção — espaço e tempo; o segundo, é a coordenação das percepções assim desenvolvidas, aplicando a elas as formas de concepção — as "categorias" de pensamento. Kant, usando a palavra *estética* em sua acepção original e etimológica, significando sensação ou sentimento, chama o estudo do primeiro desses estágios de "Estética Transcendental"; e usando a palavra *lógica* com o significado de ciência das formas de pensamento, chama o estudo do segundo estágio de "Lógica Transcendental". São palavras terríveis, que irão adquirir significado à medida que a argumentação prossegue; uma vez transposta essa montanha, a estrada para Kant ficará comparativamente desimpedida.

Mas o que se entende exatamente por sensações e percepções? E como é que a mente transforma as primeiras nas últimas? Por si só, uma sensação é meramente a consciência de um estímulo; temos um sabor na língua, um odor nas narinas, um som nos ouvidos, uma temperatura na pele, um raio de luz na retina, uma pressão nos dedos: é o começo cru da experiência; é aquilo que o bebê tem nos primeiros dias de sua tateante vida mental; ainda não é conhecimento. Deixemos, porém, que essas várias sensações se agrupem em torno de um objeto no espaço e no tempo — digamos, uma maçã; deixemos que o odor nas narinas, o sabor na língua, a luz na retina, a pressão reveladora da forma contra os dedos e a mão unam-se em torno dessa "coisa": e existe, agora, uma

consciência não tanto de estímulo quanto de um objeto específico; existe uma percepção. A sensação transformou-se em conhecimento.

Mas, uma vez mais, essa passagem, esse agrupamento foram automáticos? As próprias sensações, espontânea e naturalmente, agruparam-se e se colocaram numa ordem e, assim, se tornaram uma percepção? Sim, diziam Locke e Hume; de forma alguma, diz Kant.

Porque essas várias sensações chegam até nós por vários canais de sentido, por mil "nervos aferentes" que passam da pele, do olho, do ouvido e da língua para o cérebro; que miscelânea de mensageiros devem ser eles, ao se atravancarem nas câmaras do cérebro, requerendo atenção! Não admira que Platão falasse da "ralé dos sentidos". E deixados à própria sorte, eles continuam uma ralé, um caótico "múltiplo", lamentavelmente impotentes, esperando ordens para se traduzirem em significado, propósito e poder. Com a mesma rapidez, as mensagens chegadas a um general de mil setores da frente de batalha poderiam entrelaçar-se, sem auxílio algum, para se transformarem em compreensão e comando. Não; existe um legislador para essa turba, uma força diretora e coordenadora que não apenas recebe, mas recolhe esses átomos de sensação e os transforma em sentido.

Observe, primeiro, que nem todas as mensagens são aceitas. Uma miríade de forças atua sobre o seu corpo neste momento; uma tempestade de estímulos se abate sobre as extremidades nervosas, que, como se fossem uma ameba, você estende para experimentar o mundo externo: mas nem todos que o procuram são atendidos; só são escolhidas aquelas sensações que podem ser transformadas em percepções adequadas ao seu propósito presente, ou que tragam aquelas imperiosas mensagens de perigo, que são sempre relevantes. O relógio está tiquetaqueando, e você não o escuta; mas esse mesmo tiquetaquear, não mais alto do que antes, será logo ouvido se o seu propósito assim o desejar. A mãe adormecida ao lado do berço de seu bebê está surda para o turbilhão da vida à sua volta; mas o pequenino faz um movimento, e a mãe tateia de volta à sua atenção desperta, como um mergulhador que sobe apressado para a superfície do mar. Se o propósito for a soma, o estímulo "dois e três" traz a resposta, "cinco"; se o propósito for a multiplicação, o mesmo estímulo, as mesmas sensações auditivas, "dois e três", trazem a resposta, "seis". A associação de sensações ou ideias não se dá meramente por contiguidade de espaço ou tempo, nem por similaridade, nem por recentidade, frequência ou intensidade de experiência; ela é, acima de tudo, determinada pelo propósito da mente. As sensações e os pensamentos são serventes; aguardam nosso chamado, não vêm a menos que precisemos deles. Existe um agente de

seleção e direção que os utiliza e é senhor deles. Além das sensações e das ideias existe a *mente.*

Esse agente de seleção e coordenação, segundo Kant, usa, antes de tudo, dois métodos simples para a classificação do material que lhe é apresentado: o sentido de espaço e o sentido de tempo. Assim como o general organiza as mensagens chegadas até ele segundo o lugar para onde se destinam e o momento em que foram escritas, e assim encontra uma ordem e um sistema para todas elas, a mente distribui suas sensações no espaço e no tempo, atribui-as a este ou àquele objeto, a este momento presente ou àquele no passado. Espaço e tempo não são coisas percebidas mas modos de percepção, maneiras de dar sentido à sensação; espaço e tempo são" órgãos da percepção.

Eles são *a priori,* porque toda experiência ordenada os envolve e pressupõe. Sem eles as sensações nunca poderiam transformar-se em percepções. São *a priori* porque é inconcebível que venhamos a ter qualquer experiência futura que também nos envolva. E por serem *a priori* suas leis, que são as leis da matemática, são *a priori* absolutas e necessárias, para sempre. Não é meramente provável, é certo que nunca encontraremos uma linha reta que não seja a distância mais curta entre dois pontos. A matemática, pelo menos, está salva do dissolvente ceticismo de David Hume.

Poderão todas as ciências estar igualmente a salvo? Sim, se seu princípio básico, a lei da causalidade — segundo a qual uma determinada causa deve *sempre* ser seguida de um determinado efeito —, puder ter comprovada, como acontece com o espaço e o tempo, a sua qualidade de tão inerente a todos os processos de compreensão que não se possa conceber qualquer experiência futura que a viole ou fuja dela. Será a causalidade também *a priori* um indispensável pré-requisito e condição de todo pensamento?

2. ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

Assim, passamos do vasto campo da sensação e da percepção para a escura e estreita câmara do pensamento; da "estética transcendental" para a "lógica transcendental". E, inicialmente, a dar nomes e analisar os elementos em nosso pensamento que são mais propriamente dados pela mente à percepção do que por esta à mente; aquelas alavancas que elevam o conhecimento "perceptual" de objetos ao conhecimento "conceituai" de relações, sequências e leis; aqueles instrumentos da mente que refinam a experiência,

transformando-a em ciência. Assim como as percepções arrumavam as sensações em torno de objetos no espaço e no tempo, a concepção arruma percepções (objetos e eventos) em torno das ideias de causa, unidade, relação recíproca, necessidade, contingência etc.; estas e outras "categorias" são a estrutura na qual as percepções são recebidas e pela qual são classificadas e moldadas nos conceitos ordenados do pensamento.

Constituem a própria essência e o caráter da mente; mente é coordenação da experiência.

E observe, outra vez, a atividade dessa mente, que era, para Locke e Hume, mera "cera passiva" sob os golpes da experiência sensorial. Imagine um sistema de pensamento como o de Aristóteles; será concebível que essa ordenação quase cósmica de dados devesse ter sido obtida pela espontaneidade automática, anarquista, dos próprios dados? Veja esse magnífico fichário de catálogo na biblioteca, arrumado inteligentemente em sequência por uma decisão humana. E depois, pense em todos esses arquivos jogados ao chão, todas essas fichas espalhadas pelo chão numa desordem turbulenta. Será que você pode imaginar, agora, essas fichas espalhadas levantando-se, como numa história do barão de Münchausen, passando tranquilamente aos seus lugares alfabéticos e por assunto nas caixas adequadas, e cada caixa ao seu lugar na prateleira, até que tudo volte a ser ordem, sentido e propósito? Que conto de fadas esses céticos nos deram, afinal!

Sensação é estímulo desorganizado, percepção é sensação organizada, concepção é percepção organizada, ciência é conhecimento organizado, sabedoria é vida organizada; cada qual é um grau maior de ordem, sequência e unidade. De onde vêm essa ordem, essa sequência, essa unidade? Não das próprias coisas, pois nós só as conhecemos pelas sensações que chegam através de mil canais ao mesmo tempo, em desordenada profusão; é o nosso propósito que dá ordem, sequência e unidade a essa impertinente anarquia; somos nós mesmos, nossa personalidade, nossa mente, que levamos luz a esses mares. Locke estava enganado quando disse: "Nada existe no intelecto, exceto o que primeiro existiu nos sentidos"; Leibniz estava certo quando acrescentou: "Nada, exceto o próprio intelecto". "As percepções sem concepções", diz Kant, "são cegas." Se as percepções se organizassem automaticamente em pensamento ordenado, se a mente não fosse um esforço ativo extraindo a ordem do caos, como poderia a mesma experiência deixar um homem medíocre, e, numa alma mais ativa e incansável, ser alçada à luz da sabedoria e à bela lógica da verdade?

O mundo, então, tem ordem, não por si mesmo, mas porque o pensamento que conhece o mundo é, ele mesmo, uma ordem, o primeiro estágio na classificação da experiência que, no final, é ciência e filosofia. As leis do pensamento são, também, as leis das coisas, porque as coisas só são conhecidas por nós através desse pensamento que deve obedecer a essas leis, já que ele e elas'são a mesma coisa; com efeito, como iria dizer Hegel, as leis da lógica e as leis da natureza são a mesma coisa, e a lógica e a metafísica se fundem. Os princípios generalizados da ciência são necessários porque constituem, em última análise, leis do pensamento envolvidas e pressupostas em toda experiência, passada, presente e futura. A ciência é absoluta, e a verdade é eterna.

3. DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

Apesar de tudo, essa certeza, essa incondicionalidade, das mais altas generalizações da lógica e da ciência, é, paradoxalmente, limitada e relativa: limitada estritamente ao campo da experiência real, e relativa estritamente ao nosso modo humano de experiência. Porque se a nossa análise estiver correta, o mundo tal como o conhecemos é uma construção, um produto acabado, quase — poderíamos dizer — um artigo manufaturado, para o qual contribui tanto a mente, por suas formas modeladoras, quanto a coisa com seus estímulos. (Assim, percebemos que o tampo da mesa é circular, ao passo que nossa sensação é de uma elipse.) O objeto, tal como se parece para nós, é um fenômeno, uma aparência, talvez muito diferente do objeto externo antes de ele chegar ao alcance de nossos sentidos; o que era aquele objeto original, nunca poderemos saber; a "coisa em si mesma" pode ser um objeto do pensamento ou de inferência (um "nú-meno"), mas não pode ser experimentada — porque, se tal acontecesse, ela seria alterada pela sua passagem pelo sentido e pelo pensamento. "Continua inteiramente desconhecido, para nós, o que os objetos podem ser por si só e fora da receptividade de nossos sentidos. Nada conhecemos, exceto a nossa maneira de percebê-los; maneira peculiar a nós, e não necessariamente partilhada por todos, embora o seja, sem dúvida, por todo ser humano." (*Crítica,* p. 37. Se Kant não tivesse acrescentado a última condição, seu argumento em favor da necessidade do conhecimento teria desmoronado). A Lua que conhecemos *é* meramente um feixe de sensações (como Hume percebeu), unificado (como Hume não percebeu) pela nossa estrutura mental nativa através da elaboração de sensações para torná-las percepções, e destas para torná-las concepções ou ideias; como resultado, a Lua é, *para nós,* apenas nossas ideias (Por isso, John Stuart Mill, com toda a sua tendência inglesa para o realismo, foi levado finalmente a definir a matéria como meramente "uma permanente possibilidade de sensações").

Não que Kant duvide, alguma vez, da existência da "matéria" e do mundo externo; mas ele acrescenta que não sabemos ao certo sobre eles, exceto que existem. Nosso conhecimento detalhado é sobre a aparência deles, seus fenômenos, sobre as sensações que temos deles. Idealismo não significa, como pensa o homem da rua, que nada existe fora do sujeito que percebe; mas que uma boa parte de todo objeto é criada pelas formas de percepção e compreensão: conhecemos o objeto tal como transformado em ideia; o que ele é antes de ser assim transformado, não temos como saber. A ciência, afinal de contas, é ingênua; ela supõe que esteja lidando com coisas em si mesmas, em sua plena realidade externa e incorrupta; a filosofia é um pouco mais sofisticada e percebe que toda a matéria-prima da ciência consiste em sensações, percepções e concepções, e não de coisas. "O maior mérito de Kant", diz Schopenhauer, "é distinguir o fenômeno da coisa em si." (*O Mundo como Vontade e Ideia,* vol. II, p. 7).

Segue-se que qualquer tentativa, pela ciência ou pela religião, de dizer o que é a realidade definitiva deve acabar caindo na mera hipótese; "a compreensão nunca poderá ultrapassar os limites da sensibilidade" (*Crítica,* p. 215). Essa ciência transcendental se perde em "antinomias", e essa teologia transcendental se perde em "paralogismos". E a cruel função da "dialética transcendental" examinar a validade dessas tentativas da razão de fugir do limitante círculo da sensação e da aparência para o mundo incognoscível das coisas "em si mesmas".

Antinomias são os dilemas insolúveis nascidos de uma ciência que tenta exceder a experiência. Assim, por exemplo, quando o conhecimento tenta decidir se o mundo é finito ou infinito no espaço, o pensamento se rebela contra as duas suposições: além de qualquer limite, somos levados a conceber algo mais além, interminavelmente; e, no entanto, a própria infinidade é inconcebível. Repetindo: o mundo teve um começo no tempo? Não podemos conceber a eternidade; mas também não podemos conceber qualquer ponto no passado sem sentir, de imediato, que antes disso havia algo. Ou será que essa cadeia de causas que a ciência estuda teve um começo, uma Primeira Causa? Sim, porque uma cadeia interminável é inconcebível; não, porque uma primeira causa não causada também é inconcebível. Haverá alguma saída desses becos sem saída do pensamento? Há, diz Kant, se lembrarmos que espaço, tempo e causa são modos de percepção e concepção, que devem entrar em toda a nossa experiência, já que são a teia e a estrutura da experiência; esses dilemas surgem de se supor que espaço, tempo e causa são coisas externas, independentes da percepção. Nunca teremos qualquer experiência que não interpretemos em termos de espaço, tempo e causa; mas nunca teremos qualquer filosofia se nos esquecermos de que eles não são coisas, mas modos de interpretação e compreensão.

O mesmo acontece com os paralogismos da teologia "racional" — que tenta provar, por uma razão teórica, que a alma é uma substância incorruptível, que a vontade é livre e está acima da lei de causa e efeito, e que existe um "ser necessário", Deus, como a pressuposição de toda a realidade. A dialética transcendental deve lembrar à teologia que substância, causa e necessidade são categorias finitas, modos de disposição e classificação que a mente aplica à experiência sensorial, e confiavelmente válidas apenas para os fenômenos que aparecem a tais experiências; não podemos aplicar essas concepções ao mundo numenal (ou meramente inferido e conjectural). A religião não pode ser provada pela razão teórica.

Assim termina a primeira *Crítica.* Bem podemos imaginar David Hume, um escocês mais fantástico do que o próprio Kant, considerando os resultados com um sorriso irônico. Ali estava um livro tremendo, com oitocentas páginas; abarrotado, até ficar quase impossível de segurar, de uma terminologia pesada; propondo solucionar todos os problemas da metafísica e, ao mesmo tempo, salvar o absolutismo da ciência e a verdade essencial da religião. O que o livro realmente conseguira? Havia destruído mundo ingênuo da ciência e o limitara, senão em grau, com certeza em alcance — limitando-o também a um mundo confessadamente de mera superfície e aparência, além do qual ele só podia resultar em ridículas "antinomias"; com isso, a ciência estava "salva"! Os trechos mais eloqüentes e incisivos do livro afirmavam que os objetos da fé — uma alma livre e imortal, um criador benevolente — nunca poderiam ser provados pela razão; com isso, a religião estava "salva"! Não admira que os padres da Alemanha protestassem alucinados contra essa salvação e se vingassem chamando seus cachorros de Immanuel Kant (Wallace, p. 82).

E não é de admirar que Heine comparasse o pequeno professor de Königsberg ao terrível Robespierre; este havia apenas matado um rei e alguns milhares de franceses — o que um alemão poderia perdoar; mas Kant, disse Heine, havia matado Deus, havia solapado os mais caros argumentos da teologia. "Que vivo contraste entre a vida exterior desse homem e seus pensamentos destrutivos, de agitar o mundo! Tivessem os cidadãos de Königsberg desconfiado do pleno significado desses pensamentos, teriam sentido um medo respeitoso mais profundo na presença desse homem do que na de um carrasco, que apenas mata seres humanos. Mas o bom povo não via nele nada além de um professor de filosofia; e quando na hora marcada ele passava, faziam com a cabeça uma saudação amável e acertavam seus relógios." (Heine, *Prose Miscellanies,* Filadélfia, 1876; p. 146)

Isso seria uma caricatura ou uma revelação?

IV. A CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Se a religião não pode ser baseada na ciência e na teologia, em que será baseada então? Na moral. A base na teologia é demasiado insegura; seria melhor abandoná-la, até mesmo destruí-la; a fé deve ser colocada longe do alcance ou dos domínios da razão. Mas, conseqüentemente, a base moral da religião deve ser absoluta, não derivada de duvidosas experiências sensoriais ou interferências precárias; não corrompida pela mistura da razão falível; deve ser derivada do eu interior, pela percepção direta e pela intuição. Temos de encontrar uma ética universal e necessária; princípios a *priori* de moral, tão absolutos e certos quanto a matemática, temos de mostrar que a "razão pura pode ser prática; isto é, pode, por si só, determinar a vontade, independentemente de qualquer coisa empírica" (*Crítica da Razão Prática,* p. 31), que o senso moral é inato, e ião derivado da experiência. O imperativo moral de que precisamos como a base da religião deve ser um imperativo absoluto, categórico.

Ora, a mais impressionante realidade em toda a nossa experiência é precisamente o nosso senso moral, nosso sentimento inevitável, diante da tentação, de que isto ou aquilo está errado. Podemos ceder; mas, apesar disso, o sentimento lá está. *Le matin je fait des projects, et le soir je fais des sottises* ("De manhã, faço projetos, e à noite, bobagens.") mas sabemos que se trata de *sottises,* e tornamos a decidir não cometê-las. O que é que traz a ferroada do remorso e a nova decisão? É imperativo categórico que existe em nós, o incondicional comando de nossa consciência, para "agir como se a máxima de nossa ação fosse tor- nar-se, por vontade nossa, uma lei universal da natureza" (*Razão Prática,* p. 139). Sabemos, não pelo raciocínio mas por vívidos e imediatos sentimentos, que temos de evitar o comportamento que, se adotado por todos os homens, tornaria a vida social impossível. Desejo fugir a uma dificuldade usando uma mentira? Mas "embora eu possa desejar a mentira, não posso, em absoluto, desejar que mentir seja uma lei universal. Porque, com uma lei dessas, não haveria promessas de forma alguma" (*Ibid.,* p. 19). Daí a sensação, em mim, de que não devo mentir, ainda que seja para tirar vantagem. A prudência é hipotética; seu lema é: Honestidade quando esta for a melhor política; mas a lei moral que está em nossos corações é incondicional e absoluta.

E uma boa ação é boa não porque traz bons resultados, ou porque é sábia, mas porque é feita em obediência a esse senso íntimo do dever, essa lei moral que não vem de nossa experiência pessoal, mas legisla imperiosamente e *a priori* para todo o nosso

comportamento, passado, presente e futuro. A única coisa incondicionalmente boa deste mundo é uma boa vontade — a vontade de seguir a lei moral, não importando que isso resulte em vantagem ou desvantagem para nós. Pouco importa a sua felicidade; cumpra o seu dever. "Moralidade não é propriamente a doutrina de como podemos nos fazer felizes, mas de como podemos nos tornar dignos da felicidade" (*Ibid.,* p. 227). Procuremos a felicidade em outros; para nós, porém, a perfeição — quer nos traga felicidade, quer nos traga sofrimento (Prefácio a *The Metaphysical Elements of Ethics).*

Para conseguir a perfeição em você mesmo e felicidade nos outros, "aja de modo a tratar a Humanidade, quer na sua própria pessoa, quer na pessoa de outrem, sempre como um fim, nunca apenas como um meio" (*Metaphysics of Morais,* Londres, 1909; p. 47); isto também, como sentimos diretamente, faz parte do imperativo categórico. Vivamos de acordo com este princípio, e em breve iremos criar uma comunidade ideal de seres racionais; para criá-la, precisamos apenas agir como se já pertencêssemos a ela; temos de aplicar a lei perfeita no estado imperfeito. E uma ética dura, dirão vocês, esta colocação do dever acima da beleza, da moralidade acima da felicidade; mas só assim poderemos deixar de ser animais e começar a ser deuses.

Observem, enquanto isso, que essa ordem absoluta ao dever prova, afinal, a liberdade de nossa vontade; como teríamos concebido uma tal noção de dever, se não tivéssemos nos sentido livres? Não podemos provar essa liberdade pela razão teórica; nós a provamos ao senti-la diretamente na crise da escolha moral. Sentimos essa liberdade como a própria essência de nosso eu interior, do "puro Ego"; sentimos dentro de nós a espontânea atividade de uma mente moldando a experiência e escolhendo metas. Nossas ações, uma vez as iniciemos, parecem seguir leis fixas e invariáveis, mas só porque percebemos seu resultado através do sentido, que veste tudo o que transmite com a roupa daquela lei causal feita por nossa própria mente. Apesar de tudo, estamos além e acima das leis que fazemos, a fim de compreendermos o mundo de nossa experiência; cada um de nós é um centro de força iniciativa e poder criativo. De uma forma que sentimos mas não podemos provar, cada um de nós é livre.

E, repetindo, embora não possamos provar, sentimos que somos imortais. Percebemos que a vida não é como esses dramas tão adorados pelo povo — nos quais todo vilão é punido e todo ato de virtude tem a sua recompensa; tornamos a aprender, todos os dias, que a sabedoria da serpente se sai melhor, aqui, do que a delicadeza da pomba, e que qualquer ladrão poderá triunfar se roubar o bastante. Se a simples utilidade e conveniência mundanas fossem a justificativa da virtude, não seria sensato ser

demasiado bom. E, no entanto, sabendo disso tudo, tendo isso lançado na cara com uma brutal repetição, ainda sentimos o comando para agirmos certo, *sabemos que devemos* fazer o bem desaconselhável. Como é que esse senso do correto poderia sobreviver, se não sentíssemos no fundo do coração que esta vida é apenas uma parte da vida, que este sonho terreno é apenas um prelúdio embriônico a um novo nascimento, num novo despertar; se não tivéssemos a vaga ideia de que naquela vida posterior e mais longa o equilíbrio será corrigido, e que não haverá um só copo d'água dado com generosidade que não retorne multiplicado por cem?

Finalmente, e seguindo o mesmo raciocínio, existe um Deus. Se o senso do dever envolve e justifica a crença em recompensas futuras, "o postulado da imortalidade (...) deve levar à suposição da existência de uma causa adequada para esse efeito; em outras palavras, deve postular a existência de Deus" (*Razão Prática, p.* 220). Isso, repetimos, não é uma prova pela "razão"; o senso moral, que tem a ver com o mundo de nossas ações, deve ter prioridade sobre a lógica teórica que só foi criada para lidar com fenômenos sensoriais. A nossa razão nos deixa livres para acreditar que por detrás da coisa em si mesma existe um Deus justo; nosso senso moral nos ordena que acreditemos nisso. Rousseau tinha razão: acima da lógica da cabeça está o sentimento no coração. Pascal tinha razão: o coração tem razões próprias, que a cabeça jamais poderá compreender.

V. SOBRE RELIGIÃO E RAZÃO

Isso parece vulgar, tímido e conservador? Mas não era assim; pelo contrário, essa arrojada negação da teologia "racional", essa franca redução de religião e fé e esperança morais provocou protestos dos ortodoxos da Alemanha. Enfrentar aquele "poder de quarenta párocos" (como Byron o teria chamado) exigia mais coragem do que em geral se associa ao nome de Kant.

Que ele era bem valente, foi mostrado com toda a clareza quando publicou, aos 66 anos de idade, a sua *Crítica da Faculdade de julgar,* e, aos 69, a sua *A Religião Dentro dos Limites da Razão Pura.* No primeiro desses livros, Kant volta à discussão daquela prova teleológica da existência de Deus que, na primeira *Crítica,* ele havia rejeitado por considerá-la insuficiente. Ele começa correlacionando planejamento e beleza; o belo, segundo ele, é qualquer coisa que revele simetria e unidade de estrutura, como se tivesse sido planejada pela inteligência. Ele observa, de passagem (e Scho- penhauer, aqui, serviu-se bastante de sua teoria da arte), que a contemplação do desenho simétrico

sempre nos dá um prazer desinteressado; e que "um interesse pela beleza na natureza em si é, sempre, um sinal de bondade" (*Crítica âa Faculdade de Julgar,* seção 29). Muitos objetos na natureza exibem essa beleza, essa simetria e unidade, a ponto de quase nos levarem à ideia de um projeto sobrenatural. Mas, por outro lado, diz Kant, também há na natureza vários casos de desperdício e caos, de repetição e multiplicação inúteis; a natureza preserva a vida, mas à custa de quanto sofrimento e morte! A aparência de um projeto externo, então, não é uma prova conclusiva da Providência. Os teólogos que usam tanto essa teoria deveriam abandoná-la, e os cientistas que a abandonaram deveriam usá-la; é uma pista magnífica, e conduz a centenas de revelações. Porque existe um projeto, sem dúvida alguma; mas é um projeto interno, o projeto das partes pelo todo; e se a ciência

for interpretar as partes de um organismo em termos de seu significado para o todo, terá um admirável equilíbrio para aquele outro princípio heurístico — a concepção mecânica da vida —, que também é útil à descoberta mas que, sozinho, nunca poderá explicar o crescimento nem mesmo de uma folha de grama.

O ensaio sobre religião é uma produção notável para um homem de 69 anos; talvez seja o mais arrojado de todos os livros de Kant. Como a religião deve ser baseada não na lógica da razão teórica, mas na razão prática do senso moral, segue-se que qualquer Bíblia ou revelação deve ser julgada pelo seu valor para a moralidade, não podendo ser, ela mesma, juiz de um código de moral. Igrejas e dogmas só têm valor na medida em que auxiliam o desenvolvimento moral da raça. Quando menos credos ou cerimônias usurpam a prioridade em relação à excelência moral como um teste da religião, a religião desapareceu. A verdadeira igreja é uma comunidade de pessoas, por mais espalhadas e divididas, que são unidas pela devoção à lei moral comum. Foi para criar essa comunidade que Cristo viveu e morreu; foi essa igreja verdadeira que ele ergueu em contraste com o eclesiasticismo dos fariseus. Mas um outro eclesiasticismo quase sobrepujou essa nobre concepção. "Cristo trouxe o reino de Deus para mais perto da Terra; mas foi mal interpretado, e em lugar do reino de Deus estabeleceu-se entre nós o reino do padre" (Citado em Chamberlain, *hmmnuel Kant*; vol. I, p. 510). Credo e ritual tornaram a substituir a boa vida; e, em vez de os homens ficarem unidos pela religião, estão divididos em mil seitas; e todo tipo de "absurdo piedoso" é inculcado como "uma espécie de serviço de cortesania celestial através do qual se pode obter, pela lisonja, o favor do soberano do céu" (*In* Paulsen, 366).

Repetindo, milagres não podem servir de prova para uma religião, porque nunca podemos confiar inteiramente no testemunho que os apóia; e a oração é inútil se visar à

suspensão das leis naturais que vigoram para toda a experiência. Finalmente, o nadir da perversão é atingido quando a Igreja se toma um instrumento nas mãos de um governo reacionário; quando o clero, cuja função é consolar e guiar uma atormentada Humanidade com fé, esperança e caridade religiosas, é transformado em instrumento do obscurantismo teológico e da opressão política.

A audácia dessas conclusões está no fato de que foi precisamente isso que ocorreu na Prússia. Frederico, o Grande, morrera em 1786 e fora sucedido por Frederico Guilherme II, para quem as políticas liberais de seu predecessor tinham, impatrioticamente, laivos do Iluminismo francês. Zedlitz, que tinha sido ministro da Educação no reinado de Frederico, foi demitido, sendo seu lugar dado a um pietista, Wöllner. Wöllner havia sido descrito por Frederico como "um padre traiçoeiro e intrigante", que dividia seu tempo entre a alquimia e os mistérios rosa-crucianos, e subiu ao poder ao oferecer-se como um "indigno instrumento" para a política do novo monarca de restaurar a fé ortodoxa compulsoriamente (*Encyclopedia Britannica,* verbete "Frederick William II"). Em 1788, Wöllner expediu um decreto que proibia qualquer ensinamento, na escola ou na universidade, que se desviasse da forma ortodoxa do protestantismo luterano; criou uma rigorosa censura (*Encyclopedia Britannica,* verbete "Frederick William II") para todas as formas de publicações e ordenou a demissão de todo professor suspeito de qualquer heresia. Kant, a princípio, não foi molestado, porque era um homem velho, e — como disse um conselheiro real — só umas poucas pessoas o liam, e estas não o compreendiam. Mas o ensaio sobre religião era inteligível e, embora parecesse sincero quanto ao fervor religioso, revelava traços demasiado fortes de Voltaire para passar pela nova censura. O *Berliner Monatsschrifl,* que planejara publicar o ensaio, recebeu ordens para não fazê-lo.

Kant agia, agora, com um vigor e uma coragem dificilmente críveis em um homem que quase completara setenta anos. Enviou o ensaio a alguns amigos em jena, e através deles o teve publicado pela imprensa da universidade local. Jena ficava fora da Prússia, sob a jurisdição do mesmo liberal duque de Weimar, que na época estava protegendo Goethe. O resultado foi que, em 1794, Kant recebeu uma eloquente ordem do gabinete real prussiano, que dizia o seguinte: "Nossa altíssima pessoa ficou muitíssimo contrariada ao observar que fazeis mau uso de vossa filosofia para solapar e destruir muitas das mais importantes e fundamentais doutrinas das Sagradas Escrituras e do cristianismo. Ordenamos uma imediata explicação correta e esperamos que, no futuro, não mais provoqueis uma ofensa dessas, mas, isso sim, de acordo com o vosso dever, que empregueis vossos talentos e autoridade a fim de que o nosso propósito paternal possa ser alcançado cada vez mais. Se continuardes a vos opor a esta ordem, podereis esperar consequências desagradáveis" (*In* Paulsen, p. 49).

Kant respondeu que todo homem erudito deveria ter o direito de dar pareceres independentes sobre questões religiosas e tornar conhecidas suas opiniões; mas que durante o reinado do atual rei ele iria manter silêncio. Alguns biógrafos, que podem ser muito bravos por procuração, têm-no condenado por concessão; mas devemos nos lembrar de que Kant se achava com setenta anos de idade, estava com a saúde precária e não tinha condições de lutar; e que já dera a sua mensagem ao mundo.

VI. SOBRE POLÍTICA E PAZ ETERNA

O governo prussiano poderia ter perdoado a teologia de Kant, se ele também não fosse culpado de heresias políticas. Três anos depois da

ascensão de Frederico Guilherme II, a Revolução Francesa fizera tremer todos os tronos da Europa. Numa época em que a maioria dos professores das universidades prussianas havia corrido a apoiar a monarquia legítima, Kant, um jovem de 65 anos de idade, saudara a Revolução com alegria; e, com lágrimas nos olhos, dissera aos amigos: "Agora posso dizer como Simeão: 'Senhor, deixa que teu servo parta em paz; porque meus olhos viram a Tua salvação'" (Wallace, p. 40).

Kant havia publicado, em 1784, uma breve exposição de sua teoria política, sob o título de O *Princípio Natural da Ordem Política Considerado em Conexão com a Ideia de uma História Cosmopolita Universal*. Ele começa reconhecendo, na luta de cada um contra todos que tanto chocara Hobbes, o método usado pela natureza para desenvolver as capacidades ocultas da vida; a luta é o indispensável acompanhamento do progresso. Se os homens fossem inteiramente sociais, o homem estagnaria; uma certa liga de individualismo e competição é necessária para fazer com que a espécie humana sobreviva e evolua. "Sem qualidades de um tipo anti-social (...), os homens poderiam ter levado uma vida arcadiana de pasto em completa harmonia, contentamento e amor mútuo; mas, nesse caso, todos os seus talentos teriam ficado para sempre escondidos em seu germe." (Kant, portanto, não tinha nada do seguidor submisso de Rousseau.) "Demos graças, pois, à natureza por essa insociabilidade, por esse ciúme e essa vaidade invejosos, por esse insatisfeito desejo de posse e poder. (...) O homem deseja a concórdia; mas a natureza é quem sabe o que é bom para a sua espécie; e ela deseja a discórdia, a fim de que o homem possa ser impelido a um novo emprego de seus poderes e a um maior desenvolvimento de suas capacidades naturais."

A luta pela existência, então, não é de todo um mal. Apesar de tudo, os homens logo percebem que ela deve ficar restrita a certos limites e regulada por normas, costumes e leis; daí a origem e a evolução da sociedade civil. Mas, agora, "a mesma insociabilidade que forçou os homens a formarem uma sociedade torna a ser a causa da atitude de cada comunidade, de incontrolada liberdade em suas relações externas — isto é como um Estado em relação a outros estados; e, em consequência, qualquer Estado deve esperar de qualquer outro o mesmo tipo de males que antes oprimiam os indivíduos e os levaram a fazer uma união civil regulamentada por lei." (*Paz Eterna e Outros Ensaios,* Boston, 1914; p. 14).

Está na hora das nações, tal como os homens, emergirem do estado selvagem da natureza e fazerem um acordo para manter a paz. Todo o significado e movimento da história é a cada vez maior restrição à belicosidade e à violência, a contínua ampliação da área de paz. "A história da raça humana, vista como um todo, pode ser considerada como a realização de um plano oculto da natureza, de criar uma constituição política, perfeita interna e externamente, como o único Estado no qual todas as capacidades por ela implantadas na Humanidade possam desenvolver-se em sua plenitude" (*Ibid.*. p. 19).

Se não houver esse progresso, os trabalhos de sucessivas civilizações serão como os de Sísifo, que repetidas vezes "empurrava uma enorme pedra redonda montanha acima", só para vê-la rolar de volta quando estava quase chegando ao topo. A história não seria, então, mais do que uma interminável e circundante loucura; "e poderíamos supor, como fazem os hindus, que a Terra é um lugar para a expiação de velhos e esquecidos pecados." (P. 58).

O ensaio sobre a *Paz Eterna* (publicado em 1795, quando Kant estava com 71 anos) é um nobre desenvolvimento desse tema. Kant sabe como é fácil rir dessa expressão; e, debaixo do título, escreve: "Estas palavras foram colocadas, certa vez, por um estalajadeiro holandês na placa de seu estabelecimento, a título de inscrição satírica, por cima do desenho de um cemitério no adro de uma igreja" (P. 68).

Kant havia reclamado, anteriormente, como parece que toda geração deve fazer, que "os nossos governantes não têm dinheiro para gastar na educação pública (...) porque todos os seus recursos já estão aplicados na conta para a próxima guerra" (P. 21). As nações não serão realmente civilizadas enquanto não forem abolidos todos os exércitos permanentes. (A audácia dessa proposta se destaca quando nos lembramos de que fora a

própria Prússia, no reinado do pai de Frederico, o Grande, a primeira a criar a conscrição.) "Exércitos permanentes excitam os estados, levando-os a sobrepujar uns aos outros no número de homens armados, que não têm limite. Devido às despesas provocadas por essa situação, a paz se torna a longo prazo mais opressiva do que uma guerra curta; e os exércitos permanentes são, assim, a causa de guerras agressivas feitas com o fim de acabar com esse ônus." (P. 71). Porque, em tempo de guerra, o Exército se sustentava à custa do país, por meio de confisco, aquartelamento e saques; de preferência no território do inimigo, mas, se necessário, no seu próprio país; até isso teria sido melhor do que sustentá-lo com fundos do governo.

Grande parte desse militarismo, segundo Kant, era devido à expansão da Europa pela América, África e Ásia, com as resultantes disputas dos ladrões pelo novo butim.

"Se compararmos os casos bárbaros de inospitabilidade (...) com o comportamento desumano dos estados civilizados e, em especial, comerciais do nosso continente, a injustiça cometida por eles, mesmo em seu primeiro contato com terras e povos estrangeiros, nos encherá de horror; a mera visita a esses povos era considerada por eles como o equivalente a uma conquista. A América, as terras dos pretos, as ilhas das especiarias, cabo da Boa Esperança etc., ao serem descobertos, foram tratados como países que não pertenciam a ninguém; porque os habitantes aborígines eram considerados como se nada fossem. (...) E tudo isso tem sido feito por nações que fazem um grande alarde sobre a sua piedade e que, enquanto bebem a iniquidade como se fosse água, consideram-se os próprios eleitos da fé ortodoxa." (P. 68).

A velha raposa de Königsberg ainda não se calara!

Kant atribuía essa ganância imperialista à constituição oligárquica dos estados europeus; os espólios iam para uma minoria seleta e continuavam substanciais mesmo depois da divisão. Se a democracia fosse instalada e todos participassem do poder político, os espólios da roubalheira internacional teriam de ser subdivididos de modo a constituírem uma tentação resistível. Daí "o primeiro artigo definitivo das condições da Paz Eterna" ser o seguinte: "A constituição civil de todo Estado será republicana, e a guerra só será declarada por um plebiscito de todos os cidadãos" (Pp. 76-77).

Quando aqueles que são obrigados a lutar tiverem o direito de decidir entre guerra e paz, a história já não será escrita com sangue. "Por outro lado, numa constituição em

que o sujeito não é um membro votante do Estado e que, portanto, não é republicana, a decisão de ir à guerra é uma questão da menor importância no mundo. Porque, nesse caso, o governante que, como tal, não é um simples cidadão, mas o dono do Estado, não precisa sofrer pessoalmente nem um pouco com a guerra, nem sacrificar seus prazeres da mesa ou da caça, ou seus agradáveis palácios, festivais da corte ou coisa parecida. Pode, portanto, decidir-se pela guerra por motivos insignificantes, como se aquilo não passasse de uma expedição de caça; e, no que se refere à propriedade da guerra, ele poderá deixar a justificativa, sem se preocupar, para o corpo diplomático, que está sempre pronto para trabalhar com essa finalidade." (*Ibid.)* Como a verdade é atual!

A aparente vitória da Revolução sobre os exércitos da reação em 1795 levou Kant a ter esperanças de que agora surgiriam repúblicas por toda a Europa e que nasceria uma ordem internacional baseada numa democracia sem escravidão e sem exploração e comprometida com a paz. Afinal, a função do governo é ajudar a desenvolver o indivíduo, não usá-lo e maltratá-lo. 'Todo homem deverá ser respeitado como um fim absoluto em si mesmo; e constitui um crime contra a dignidade que lhe pertence como ser humano usá-lo como simples meio para alguma finalidade externa." (*in* Paulsen, p. 340). Isso também é uma parte essencial daquele imperativo categórico sem o qual a religião é uma farsa hipócrita. Kant exige, portanto, a igualdade: não de capacidade, mas de oportunidade para o desenvolvimento e a aplicação da capacidade; ele rejeita todas as prerrogativas de nascimento e classe, e atribui todo privilégio hereditário a alguma violenta conquista no passado. Em meio ao obscurantismo, à reação e à união de toda a Europa monárquica para esmagar a Revolução, ele toma sua posição, apesar de seus setenta anos de idade, em favor da nova ordem, do estabelecimento da democracia e da liberdade em toda a parte. Nunca a velhice falara tão corajosamente com a voz da juventude. Mas agora ele estava exausto; já terminara a sua corrida, já lutara a sua luta. Recolheu-se lentamente a uma senilidade infantil que acabou se tomando uma insanidade ofensiva: uma a uma, suas sensibilidades e seus poderes o deixaram; e em 1804, aos 79 anos, ele morreu, tranqüila e naturalmente, como uma folha cai de uma árvore.

VII. CRÍTICA E AVALIAÇÃO

E agora, como é que essa complexa estrutura de lógica metafísica, psicologia, ética e política se encontra hoje, depois que as tempestades filosóficas de um século se abateram sobre ela? E um prazer responder que grande parte do majestoso edifício continua de pé; e que a "filosofia crítica" representa um evento de permanente

importância na história do pensamento. Mas muitos detalhes e antefortificações da estrutura foram abalados.

Começando então, seria o espaço apenas uma "forma de sensibilidade", sem nenhuma realidade objetiva independente da mente que a percebe? Sim e não. Sim: porque o espaço é um conceito vazio quando não preenchido por objetos percebidos; "espaço" significa apenas que certos objetos estão, para a mente que os percebe, em tal e qual posição, ou distância, com referência a outros objetos percebidos; e não é possível uma percepção externa, a não ser de objetos no espaço; espaço é, então, e com toda certeza, uma "forma necessária do sentido externo". E não: porque, sem dúvida, fatos espaciais como o circuito elíptico anual da Terra em tomo do Sol, embora enunciável somente por uma mente, são independentes de qualquer percepção; o profundo oceano azul-escuro já se agitava antes de Byron ordenar-lhe que o fizesse, e depois que ele morreu. Tampouco o espaço é uma "construção" da mente através da coordenação de sensações ilimitadas; nós percebemos o espaço diretamente através de nossa percepção simultânea de diferentes objetos e vários pontos — como quando vemos um inseto atravessando um fundo imóvel. Da mesma forma: o tempo como uma sensação de antes e depois, ou uma medida do movimento, é, naturalmente, subjetivo e altamente relativo; mas uma árvore vai envelhecer, secar e deteriorar-se, quer o lapso de tempo seja medido ou simplesmente percebido. A verdade é que Kant estava demasiado ansioso por provar a subjetividade do espaço, como um refúgio do materialismo; ele temia o argumento de que, fosse o espaço objetivo e universal, Deus devia existir nele e ser, portanto, espacial e material. Ele deveria ter ficado contente com o idealismo crítico que mostra que toda realidade é conhecida por nós primordialmente como nossas sensações e ideias. A velha raposa abocanhou mais do que podia mastigar (A persistente vitalidade da teoria de conhecimento de Kant aparece na sua completa aceitação por um cientista tão prosaico como Charles P. Steinmetz, já falecido: "Todas as nossas percepções sensoriais são limitadas pelas concepções de tempo e espaço, e a elas vinculadas. Kant, o maior e mais crítico de todos os filósofos, nega que o tempo e o espaço sejam o produto da experiência, mas mostra que ambos constituem categorias — concepções com as quais nossa mente veste as percepções sensoriais. A física moderna chegou à mesma conclusão na teoria da relatividade, de que o espaço absoluto e o tempo absoluto não existem; tempo e espaço só existem na medida em que as coisas ou os eventos os encham; isto é, são formas de percepção". — Palestra na Igreja Unitária, Schenectady, 1923).

Ele também poderia ter ficado contente com a relatividade da verdade científica, sem se esforçar para atingir aquela miragem, o absoluto. Estudos recentes, como os de Pearson na Inglaterra, Mach na Alemanha e Henri Poincaré na França, concordam mais com

Hume do que com Kant: toda ciência, até a mais rigorosa matemática, é relativa em sua verdade. A própria ciência não está preocupada com o assunto; um alto grau de probabilidade a satisfaz. Será que, no final das contas, o conhecimento "necessário" não é necessário?

A grande realização de Kant é ter mostrado, de uma vez por todas, que o mundo externo só é conhecido por nós como uma sensação; e que a mente não tem nada de uma mera *tabula rasa* indefesa, a vítima inativa da sensação, sendo antes um agente positivo, selecionando e reconstruindo experiência à medida que esta vai chegando. Podemos fazer subtrações dessa realização sem prejudicar a sua grandeza essencial. Podemos sorrir, com Schopenhauer, diante da exata dúzia de frade de categorias, tão belamente arrumadas em trincas e depois esticadas, encolhidas e interpretadas maldosa e implacavelmente para se encaixarem e cercarem todas as coisas (*Op. Cit.,* vol. II, p. 23). E podemos até questionar se essas categorias, ou formas interpretativas de pensamento, são inatas, existindo antes da sensação e da experiência; talvez seja assim no indivíduo, como admitia Spencer, embora adquirida pela raça; e depois, novamente, talvez adquirida até pelo indivíduo: as categorias poderão ser sulcos de pensamento, hábitos de percepção e concepção, gradativamente provocados por sensações e percepções que se arrumavam automaticamente — primeiro, de forma desordenada, e, depois, por uma espécie de seleção natural de formas de arrumação, de modo ordenado, adaptável e esclarecedor. E a memória que classifica e interpreta as sensações, transformando-as em percepções, e estas em ideias; mas a memória é uma acresção. A unidade de mente que Kant pensava ser nativa (a "transcendental unidade de apercepção") é adquirida — e não por todos; e tanto pode ser perdida quanto ganha — na amnésia, ou na personalidade alternada, ou na insanidade. Os conceitos são uma conquista, não uma dádiva.

O século XIX tratou com muita rudeza a ética de Kant, sua teoria de um senso moral inato, *a priori,* absoluto. A filosofia da evolução sugeria, de forma irresistível, que o senso do dever é um depósito social no indivíduo, sendo a satisfação da consciência adquirida, embora a vaga disposição para o comportamento social seja inata. O eu moral, o homem social, não tem nada de "criação especial" vinda misteriosamente das mãos de Deus, mas é o produto final de uma evolução vagarosa. A moral não é absoluta; é um código de conduta criado mais ou menos ao acaso para a sobrevivência grupai e variando com a natureza e as circunstâncias do grupo: um povo encurralado por inimigos, por exemplo, irá considerar imoral o individualismo entusiástico e irrequieto que uma nação jovem e segura em sua riqueza e seu isolamento irá tolerar como sendo um ingrediente necessário da exploração de recursos naturais e de formação do caráter nacional. Nenhuma ação é boa por si mesma, como supõe Kant (*Razão Prática,* p. 31).

Sua juventude pietista e sua vida difícil de dever interminável e prazer infrequente deram-lhe uma tendência moralista; passou, finalmente, a defender o dever pelo dever e, com isso, caiu sem perceber nos braços do absolutismo prussiano (Cf. Prof. Dewey: *German Philosophy and Politics*). Existe algo de um severo calvinismo escocês nessa oposição do dever à felicidade; Kant é um continuador de Lutero e da Reforma estóica, assim como Voltaire é o continuador de Montaigne e da Renascença epicurista. Ele representava uma implacável reação contra o egoísmo e o hedonismo nos quais Helvetius e Holbach haviam formulado a vida de sua época inconsequente, uma atitude muito parecida com a maneira pela qual Lutero havia reagido contra o luxo e a falta de firmeza da Itália mediterrânea. Mas depois de um século de reação contra o absolutismo da ética de Kant, vemo-nos outra vez numa confusão de sensualismo e imoralidade urbanos, de implacável individualismo não contido pela consciência democrática ou pela honra aristocrática; e talvez esteja próximo o dia em que a civilização em vias de se desintegrar voltará a ouvir de bom grado o chamado kantiano ao dever.

A maravilha da filosofia de Kant é a sua vigorosa revivescência, na segunda *Crítica,* das ideias religiosas de Deus, liberdade e imortalidade, que aparentemente a primeira *Crítica* havia destruído. "Nas obras de Kant", diz o amigo crítico de Nietzsche, Paul Ree, "você se sente como se estivesse numa feira do interior. Pode comprar nela o que quiser — liberdade da vontade e controle da vontade, idealismo e uma refutação do idealismo, ateísmo e o bom Deus. Como um mágico tirando coisas de uma cartola vazia, Kant retira do conceito de dever de Deus a imortalidade e a liberdade — para grande surpresa de seus leitores." (*In* Untermann, *Science and Revolution,* Chicago, 1905; p. 81).

Schopenhauer também faz um ataque à derivação da imortalidade da necessidade de recompensa: "A virtude de Kant, que a princípio se voltava para a felicidade, perde sua independência mais tarde e estende a mão pedindo uma gorjeta" (*In* Paulsen, p. 317).

O grande pessimista acredita que Kant era, na realidade, um cético que, tendo abandonado a crença, hesitava em destruir a fé do povo, por temer as consequências para a moral pública. "Kant revela a falta de fundamento da teologia especulativa e deixa intocada a teologia popular — não, chega até a estabelecê-la numa forma mais nobre, como uma fé baseada no sentimento moral." "Isso foi, depois, desvirtuado pelos filoso- fastros, passando a ser considerado apreensão racional e consciência de Deus, etc. (...); mas, Kant, enquanto demolia velhos e reverenciados erros, consciente do perigo que isso representava, queria através da teologia moral apenas apresentar como

substitutos alguns fracos suportes temporários, não só para que a ruína não desabasse sobre ele, mas para que ele tivesse tempo de escapar." (*In* Paulsen, p. 317).

Também Heine, no que sem dúvida é uma caricatura intencional, representa Kant, depois de ter destruído a religião, saindo para um passeio com o seu criado Lampe e de repente percebendo que os olhos do velho estão cheios de lágrimas. "Então, Immanuel Kant sente compaixão e mostra que é não só um grande filósofo, mas também um homem bom; e meio delicado, meio irônico, diz: 'O velho Lampe deve ter um Deus, do contrário não pode ser feliz, diz a razão prática; de minha parte, a razão prática pode, então, garantir a existência de Deus'" (Citado por Paulsen, p. 8).

Se essas interpretações fossem verdadeiras, teríamos que chamar a segunda *Crítica* de Anestética Transcendental.

Mas essas reconstruções aventurosas do Kant íntimo não precisam ser levadas demasiadamente a sério. O fervor do ensaio sobre *A Religião Dentro dos Limites da Razão Pura* indica uma sinceridade demasiado intensa para ser posta em dúvida, e a tentativa de alterar a base da religião, de teologia para moral, de credo para conduta, só poderia ter partido de uma mente profundamente religiosa. ″É realmente verdade", escreveu ele a Moses Mendelsohn em 1766, "que penso em muitas coisas com a mais clara das convicções (...), que nunca tenho a coragem de dizer; mas nunca direi qualquer coisa que eu não pense." (*In* Paulsen, p. 53). Naturalmente, um tratado longo e obscuro como a grande *Crítica* se presta a interpretações rivais; uma das primeiras resenhas do livro, escrita por Reinhold poucos anos depois de seu lançamento, disse aquilo que podemos dizer hoje: *"A Crítica da Razão Pura* tem sido proclamada pelos dogmatistas como a tentativa de um cético que solapa a certeza de todo o conhecimento; pelos céticos, como um trabalho de presunção arrogante que se põe a erguer uma nova forma de dogmatismo sobre as ruínas de sistemas anteriores; pelos supranaturalistas, como um artifício sutilmente tramado para deslocar as fundações históricas da religião e estabelecer o naturalismo sem polêmica; pelos naturalistas, como um novo suporte para a agonizante filosofia da fé; pelos materialistas, como uma contradição idealística da realidade da matéria; pelos espiritualistas, como uma injustificável limitação de toda a realidade ao mundo corpóreo, escondida sob o nome do campo da experiência" (*Ibid.,* p. 114).

Na verdade, a glória do livro está na avaliação de todos esses pontos de vista; e para uma inteligência tão perspicaz quanto a de Kant, bem poderia parecer que ele tivesse

realmente reconciliado todos eles, fundindo-os numa unidade de verdade complexa como a filosofia jamais vira em toda a sua história.

Quanto à sua influência, todo o pensamento filosófico do século XIX girou em torno de sua especulação. Depois de Kant, toda a Alemanha começou a falar sobre a metafísica: Schiller e Goethe o estudaram; Beethoven citou, com admiração, suas famosas palavras sobre as duas maravilhas da vida — "o estrelado céu lá em cima, a lei moral dentro de nós"; e Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer produziram, em rápida sucessão, grandes sistemas de pensamento erguidos sobre o idealismo do velho sábio de Königsberg. Foi naqueles balsâmicos dias da metafísica alemã que Jean-Paul Richter escreveu: "Deus deu aos franceses a terra, aos ingleses o mar, aos alemães o império do ar". A crítica de Kant à razão e sua exaltação do sentimento preparam o terreno para o voluntarismo de Schopenhauer e Nietzsche, o intuicionismo de Bergson e o pragmatismo de William James; sua identificação das leis do pensamento com as leis da realidade deram a Hegel todo um sistema de filosofia; e a sua incognoscível "coisa em si mesma" influenciou Spencer mais do que este percebeu. Grande parte da obscuridade de Carlyle pode ser atribuída à sua tentativa de alegorizar o já obscuro pensamento de Goethe e Kant — de que as diversas religiões e filosofias não passam de modificações na roupagem de uma verdade eterna. Caird, Green, Wallace, Watson, Bradley e muitos outros na Inglaterra devem sua inspiração à primeira *Crítica;* e mesmo o desvairadamente inovador Nietzsche tira a sua epistemologia do "grande chinês de Königsberg" cuja ética estática ele condena com tanta agitação. Depois de um século de luta entre o idealismo de Kant, variadamente reformado, e o materialismo do Iluminismo, variadamente reformado, a vitória parece caber a Kant. Até o grande materialista Helvetius escreveu, paradoxalmente: "Os homens, se me permitem a ousadia de dizê-lo, são os criadores da matéria" (*In* Chamberlain, vol. 1, p. 86).

A filosofia nunca tornará a ser tão ingênua quanto em sua fase inicial e mais simples; deverá ser sempre diferente, daqui por diante, e mais profunda, porque Kant existiu.

VIII. UMA NOTA SOBRE HEGEL

Não faz muito tempo, era costume os historiadores da filosofia dedicarem aos sucessores imediatos de Kant — a Fichte, Schelling e Hegel — a mesma honra e espaço que haviam dedicado a todos os seus predecessores no pensamento moderno, de Bacon e Descartes a Voltaire e Hume. Nossa perspectiva, hoje, é um pouco diferente, e gostamos, talvez demais, da invectiva dirigida por Schopenhauer contra seus rivais

bem-sucedidos na concorrência por cargos profissionais. Ao ler Kant, disse Schopenhauer: "O público foi compelido a ver que aquilo que é obscuro nem sempre é sem importância". Fichte e Schelling se aproveitaram disso e excogitaram magníficas teias de aranha de metafísica. "Mas os píncaros da audácia em apresentar apuros absurdos, em unir disparatados e extravagantes labirintos de palavras, do tipo que antes só era conhecido em hospícios, foram finalmente atingidos em Hegel e tornaram-se o instrumento da mais descarada mistificação geral já acontecida, com um resultado que irá parecer fabuloso para a posteridade e permanecerá um monumento à estupidez alemã." (*In* Chamberlain, vol. 1, p. 86). Isso é justo?

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart em 1770. Seu pai era um funcionário subalterno no departamento de finanças do Estado de Würtemberg; e o próprio Hegfel cresceu com os pacientes e metódicos hábitos daqueles funcionários públicos cuja modesta eficiência tem dado à Alemanha as cidades mais bem governadas do mundo. O jovem foi um estudante incansável: fazia análises completas de todos os livros importantes que lia e copiava longos trechos. A verdadeira cultura, dizia ele, deve começar com uma decidida modéstia; como no sistema pitagórico de educação, em que o aluno, nos primeiros cinco anos, tinha que ficar calado.

Seus estudos de literatura grega lhe deram um entusiasmo pela cultura ática que continuou com ele quando quase todos os outros entusiasmos haviam desaparecido. "Ao ouvir falar em Grécia", escreveu ele, "o alemão culto se encontra em casa. Os europeus têm a sua religião vinda de uma fonte mais distante, do Oriente; (...) mas aquilo que está aqui, que está presente — ciência e arte, tudo o que torna a vida agradável e a eleva e adorna —, recebemos, direta ou indiretamente, da Grécia."Durante algum tempo, ele preferiu a religião dos gregos ao cristianismo; e antecipou-se a Strauss e Renan ao escrever uma *Vida de Jesus* na qual Jesus era tido como filho de Maria e José, e o elemento milagroso era ignorado. Mais tarde, destruiu o livro.

Na política, também, mostrou um espírito de rebeldia que dificilmente se podia desconfiar que existisse quando defendeu, mais tarde, o *status quo.* Enquanto estudava para o ministério em Tübingen, ele e Schelling defenderam calorosamente a Revolução Francesa e foram, certa manhã bem cedo, plantar uma Arvore da Liberdade na praça do mercado. "A nação francesa, pelo banho de sua revolução", escreveu ele, "libertou-se de muitas instituições que o espírito do homem deixou para trás como fez com os seus sapatinhos de criança, e que, portanto, pesavam sobre ela, como pesam ainda sobre outras, como penas mortas." Foi naquela época de esperanças, "quando ser jovem era o próprio paraíso", que ele flertou, como fez Fichte, com um tipo de socialismo aristocrático e se entregou, com um vigor característico, à corrente romântica na qual toda a Europa estava mergulhada.

Foi diplomado por Tübingen em 1793, com um certificado que declarava ser ele um homem bem-dotado e de bom caráter, bem preparado em teologia e filologia, mas sem nenhuma aptidão em filosofia. Na época, era pobre e tinha de ganhar o seu sustento sendo professor particular em Berna e Frankfurt. Foi o seu período de transição: enquanto a Europa se fazia em pedaços nacionalistas, Hegel se firmava e crescia. Então (1799) seu pai morreu, e Hegel, herdando cerca de 1.500 dólares, considerou-se um homem rico e abandonou as aulas particulares. Escreveu a seu amigo Schelling pedindo conselhos sobre onde deveria instalar-se e solicitou um lugar onde a comida fosse simples, houvesse abundância de livros e *ein gutes Bier*. Schelling recomendou Jena, que era uma cidade universitária sob a jurisdição do duque de Weimar. Em Jena, Schiller estava ensinando história; Tieck, Novalis e os Schlegels pregavam o romantismo; e Fichte e Schelling expunham suas filosofias. Hegel chegou lá em 1801, e em 1803 tomou-se professor na universidade.

Ainda estava lá em 1806, quando a vitória de Napoleão sobre os prussianos espalhou confusão e terror na cidadezinha erudita. Soldados franceses invadiram a casa de Hegel e ele deu no pé como um filósofo, levando consigo o manuscrito de seu primeiro livro importante, *A Fenomenologia do Espírito*. Durante algum tempo, ficou em tamanha miséria que Goethe disse a Knebel que emprestasse alguns dólares para que ele vencesse as dificuldades. Hegel escreveu em tons quase rancorosos a Knebel: "Adotei como marco de orientação a frase bíblica cuja verdade constatei por experiência própria: 'Procurai primeiro alimento e vestuário, e depois vos será acrescentado o reino dos céus'". Durante algum tempo, foi editor de um jornal em Bamberg; depois, em 1812 tornou-se diretor do ginásio em Nuremberg. Foi ali, talvez, que as estóicas necessidades do trabalho administrativo esfriariam nele o fogo do romantismo e o transformaram, como Napoleão e Goethe, num clássico vestígio de uma era romântica. E foi ali que ele escreveu a sua *Lógica* (1812-16), que cativou a Alemanha com a sua ininteligibilidade e lhe valeu a cadeira de filosofia em Heidelberg. Em Heidelberg, escreveu a sua imensa *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), graças à qual foi promovido, em 1818, para a Universidade de Berlim. Dessa época até o fim da vida, ele dominou o mundo filosófico tão indiscutivelmente quanto Goethe dominou o mundo da literatura, e Beethoven o reino da música. Seu aniversário era no dia seguinte ao de Goethe; e a orgulhosa Alemanha fazia todos os anos um feriado duplo em homenagem a eles.

Certa vez, um francês pediu a Hegel que explicasse a sua filosofia numa única frase; ele não se saiu tão bem quanto o monge que, solicitado a definir o cristianismo enquanto se equilibrava em um pé só, disse simplesmente: "Ama o próximo como a ti mesmo". Hegel preferiu responder em dez volumes; e quando foram escritos e publicados, o mundo todo falando sobre eles, ele reclamou que "só um homem me compreende, e nem

ele" (Críticos implacáveis, como seria de esperar, contestam a autenticidade dessa história). A maioria de seus escritos, como aconteceu com os de Aristóteles, consiste de notas para palestras; ou o que é pior, de notas tomadas por estudantes que ouviram suas palestras. Só a *Lógica* e a *Fenomenologia* são de seu próprio punho e constituem obras-primas de obscuridade, acentuada por abstração e condensação de estilo, por uma terminologia estranhamente original, e por uma modificação excessivamente cuidadosa de toda declaração com uma riqueza gótica de cláusulas limitantes. Hegel descreveu a sua obra como "uma tentativa de ensinar a filosofia a falar alemão" (Wallace: *Prolegomena to the Logic of Hegel,* p. 16).. Conseguiu.

A *Lógica é* uma análise não de métodos de raciocínio, mas dos conceitos usados no raciocínio. Hegel acha que esses conceitos são as categorias citadas por Kant — Ser, Qualidade, Quantidade, Relação etc. A primeira tarefa da filosofia é dissecar essas noções básicas tão discutidas em todo o nosso processo de raciocínio. A mais difusa de todas é a Relação; toda ideia é um grupo de relações; só pensamos em alguma coisa ao relacioná-la com alguma outra coisa e perceber suas similaridades e suas diferenças. Uma ideia sem relações de qualquer espécie é vazia; isso é tudo o que se quer exprimir quando se diz que "Puro Ser e Nada são a mesma coisa": o Ser absolutamente destituído de relações ou qualidades não existe e não tem significado algum. Essa proposição levou a uma interminável prole de chistes que ainda se multiplicam; e mostrou ser, ao mesmo tempo, um obstáculo e uma atração para o estudo do pensamento de Hegel.

De todas as relações, a mais universal é a do contraste, ou oposição. Toda condição de pensamento ou das coisas — toda ideia e toda situação do mundo — leva irresistivelmente ao seu oposto e depois se une a ele para formar um todo mais elevado e mais complexo. Esse "movimento dialético" está presente em tudo o que Hegel escreveu. Trata-se de uma velha ideia, é claro, prenunciada por Empédocles e corporificada na "média justa" de Aristóteles, que escreveu que "o conhecimento dos opostos é uno". A verdade (como um elétron) é uma unidade orgânica de partes contrárias. A verdade do conservantismo e do radicalismo é o liberalismo — um espírito aberto e uma mão cautelosa, uma mão aberta e um espírito cauteloso; a formação de nossas opiniões sobre grandes problemas é uma oscilação decrescente entre extremos; e em todas as questões discutíveis, *veritas in medio stat.* O movimento de evolução é um contínuo desenvolvimento de oposições, e a fusão e reconciliação destas. Schelling estava certo — há uma "identidade de contrários" subjacente; e Fichte estava certo — tese, antítese e síntese constituem a fórmula e o segredo de todo o desenvolvimento e de toda a realidade.

Porque não só os pensamentos se desenvolvem e evoluem segundo esse "movimento dialético", mas também as coisas; toda situação contém uma contradição que a evolução deve resolver com uma unidade reconciliadora. Assim, sem dúvida, o nosso atual sistema social oculta uma contradição auto corrosiva: o estimulante individualismo exigido em um período de adolescência econômica e recursos inexplorados desperta, numa era posterior, a aspiração por uma comunidade cooperativa; e o futuro não verá nem a realidade presente nem o ideal imaginado, mas uma síntese na qual um pouco de ambos se juntará para gerar uma vida mais elevada. E o estágio mais elevado será, também, dividido em uma contradição produtiva e alçado a níveis ainda mais altos de organização, complexidade e unidade. O movimento do pensamento, então, é idêntico ao movimento das coisas; em cada um deles há uma progressão dialética a partir da unidade para a diversidade e daí para a diversidade na unidade.

Pensamento e ser seguem a mesma lei; e lógica e metafísica são uma só coisa. A mente é o órgão indispensável à percepção desse processo dialético e dessa unidade na diferença. A função da mente, e a tarefa da filosofia, é descobrir a unidade que se encontra latente na diversidade; a tarefa da ética é unificar caráter e conduta; e a tarefa da política é unificar indivíduos para formar um Estado. A tarefa da religião é atingir e sentir aquele Absoluto no qual todos os opostos são resolvidos na unidade, aquela grande soma de ser na qual matéria e mente, sujeito e objeto, bem e mal são uma coisa só. Deus é o sistema de relações no qual todas as coisas se movem e têm sua existência e seu significado. No homem, o Absoluto se alça à consciência de si mesmo e se torna a Ideia Absoluta — isto é, pensamento que se realiza como parte do Absoluto transcendendo limitações e propósitos individuais, e captando, sob a competição universal, a oculta harmonia de todas as coisas. "A razão é a substância do universo; (...) o projeto do mundo é absolutamente racional." (Hegel: *Philosophy of History,* ed. Bohn, pp. 9 e 13).

Não que a competição e o mal sejam meras suposições negativas; são bem reais; mas são, na perspectiva da sabedoria, estágios para a realização e o bem. A luta é a lei do crescimento; o caráter é formado na tempestade e na tensão do mundo; e o homem só alcança sua plena estatura através de compulsões, responsabilidades e sofrimento. Até a dor tem o seu fundamento lógico; ela é um sinal de vida e um estímulo para a reconstrução. A paixão também tem um lugar na razão das coisas: "nada de grande no mundo foi realizado sem paixão" (*Ibid.,* p. 26), e mesmo as ambições egoístas de um Napoleão contribuem, sem o saber, para o desenvolvimento de nações. A vida não é feita para a felicidade, mas para realizações. *"A* história do mundo não é o teatro da felicidade; os períodos de felicidade são páginas em branco, porque são períodos de harmonia" (*Ibid., p.* 28) e esse conteúdo insípido é indigno de um homem. A história só

é feita nos períodos em que as contradições da realidade estão sendo resolvidas pelo crescimento, assim como as hesitações e a falta de jeito da juventude se transformam na facilidade e na ordem da maturidade. A história é um movimento dialético, quase uma série de revoluções, no qual povo após povo, gênio após gênio se tornam o instrumento do Absoluto. Os grandes homens não são tanto geradores, como parteiras, do futuro; o que eles produzem é gerado pelo *Zeitgeist,* o Espírito da Era. O gênio se limita a colocar outra pedra na pilha, como outros fizeram; "de algum modo, a sua pedra tem a felicidade de ser a última, e quando ele coloca a sua pedra, o arco aparece auto-sustentado". "Tais indivíduos não tinham consciência da Ideia geral que estavam revelando; (...) mas tinham uma percepção quanto às exigências da época — aquilo que estava maduro para o desenvolvimento. Isso era a própria Verdade para a sua época, para o seu mundo; a espécie que vinha a seguir na ordem, por assim dizer, e que já estava formada no ventre do tempo." (*Ibid,* p. 31).

Essa filosofia da história parece levar a conclusões revolucionárias. O processo dialético faz da mudança o princípio cardinal da vida; nenhuma condição é permanente; em cada estágio das coisas há uma contradição que só a "luta dos contrários" pode resolver. A mais profunda lei da política, portanto, é a liberdade — uma avenida aberta à mudança; a história é o crescimento da liberdade, e o Estado é, ou deveria ser, a liberdade organizada. Por outro lado, a doutrina de que "o real é racional" tem tonalidades conservadoras: toda condição, embora destinada a desaparecer, tem o direito divino que lhe pertence como uma etapa necessária na evolução; num certo sentido, é brutalmente verdade que "tudo que é é certo". E como a unidade é a meta do desenvolvimento, a ordem é o primeiro requisito da liberdade.

Se Hegel, no final da vida, se inclinava mais para as implicações conservadoras de sua filosofia do que para as radicais, isto em parte se devia ao fato de que o Espírito da Era (para usar a sua própria frase histórica) desconfiava de um excesso de mudanças. Depois da Revolução de 1830, ele escreveu: "Finalmente, depois de quarenta anos de guerra e de uma confusão incalculável, um velho coração deve regozijar-se por ver um fim para tudo isso e o começo de um período de satisfação pacífica" (*In* Caird. p. 93). Não era muito certo o filósofo da luta como a dialética do crescimento tornar-se o defensor da satisfação; mas aos sessenta anos de idade, um homem tem o direito de pedir paz. Apesar de tudo, as contradições existentes no pensamento de Hegel são demasiado profundas para que haja paz; e, na geração seguinte, seus seguidores dividiram-se com dialética fatalidade em "direita hegeliana" e "esquerda hegeliana". Weisse e o Fichte mais jovem encontraram, na teoria do real como racional, uma expressão filosófica da doutrina da Providência e uma justificativa para uma política de absoluta obediência. Feuerbach, Moleschott, Bauer e Marx voltaram ao ceticismo e à

"crítica mais elevada" da juventude de Hegel, e desenvolveram a filosofia da história, transformando-a numa teoria de lutas de classes levando, por uma necessidade hegeliana, ao "socialismo inevitável". No lugar do Absoluto como determinante da história através do *Zeitgeíst,* Marx sugeria movimentos de massa e forças econômicas como as causas básicas de toda mudança fundamental, fosse no mundo das coisas, fosse na vida do pensamento. Hegel, o professor imperial, havia chocado os ovos socialistas.

O velho filósofo denunciou os radicais como sendo sonhadores e escondeu cuidadosamente seus primeiros ensaios. Aliou-se ao governo prussiano, abençoou-o como a mais recente expressão do Absoluto, e aqueceu-se ao sol de seus favores acadêmicos. Seus inimigos o chamavam de "o filósofo oficial". Ele começou a considerar o sistema hegeliano uma parte das leis naturais do mundo; esqueceu-se de que a sua própria dialética condenava o seu pensamento à impermanência e à decadência. "Nunca a filosofia assumiu um tom tão arrogante, e nunca suas honras reais foram tão plenamente reconhecidas e asseguradas, como em 1830" em Berlim (Paulsen, *Immanuel Kant,* p. 385).

Mas Hegel envelheceu rapidamente naqueles anos felizes. Tornou-se tão distraído como um gênio de livro de histórias; certa vez, entrou na sala de aula calçando apenas um sapato, tendo deixado o outro, sem perceber, na lama. Quando a epidemia de cólera chegou a Berlim em 1831, seu corpo enfraquecido foi um dos primeiros a sucumbir ao contágio. Depois de apenas um dia de doença, ele faleceu súbita e tranquilamente enquanto dormia. Assim como o espaço de um ano havia visto o nascimento de Napoleão, Beethoven e Hegel, no período de 1827 a 1832 a Alemanha perdeu Goethe, Hegel e Beethoven. Foi o fim de uma época, o último esforço elevado da maior era da Alemanha.

CAPÍTULO VII

SCHOPENHAUER

I. A ÉPOCA

POR QUE SERÁ será que **a** primeira metade do século XIX levantou, como vozes da época, um grupo de poetas pessimistas — Byron na Inglaterra, De Musset na França, Heine na Alemanha, Leopardi na Itália, Pushkin e Lermontof na Rússia; um grupo de compositores pessimistas — Schubert, Schumann, Chopin, e até mesmo o Beethoven de sua última fase (um pessimista tentando se convencer de que era um otimista); e, acima de tudo, um filósofo profundamente pessimista — Arthur Schopenhauer?

A grande antologia do infortúnio, O *Mundo como Vontade e Ideia*, apareceu em 1818. Estava-se na era da "Santa" Aliança. Terminara a luta por Waterloo, a Revolução morrera, e o "Filho da Revolução" apodrecia num rochedo em um mar distante. Algo da apoteose da Vontade por parte de Schopenhauer era devido à magnífica e sangrenta aparição desta em carne e osso na figura do pequeno corso; e algo de seu desespero em relação à vida provinha da patética distância de Santa Helena — a Vontade finalmente derrotada, e a sombria Morte, a única vencedora de todas as guerras. Os Bourbons foram restaurados, os barões feudais estavam voltando para reclamar suas terras, e o pacífico idealismo de Alexandre, sem o perceber, havia gerado uma liga para a supressão do progresso em toda parte. A grande era se acabara. "Agradeço a Deus", disse Goethe, "por não ser jovem em um mundo tão inteiramente liquidado."

A Europa inteira jazia prostrada. Milhões de homens fortes haviam morrido; milhões de hectares de terra tinham sido negligenciados ou devastados; por toda a parte, no Continente, a vida tinha que recomeçar do zero, para recuperar dolorosa e lentamente o civilizador excedente econômico que havia sido consumido na guerra. Schopenhauer, viajando pela França e pela Áustria em 1804, ficou impressionado com o caos e a sujeira das aldeias, a miserável pobreza dos agricultores, a inquietação e a miséria das

cidades. A passagem dos exércitos napoleônicos e antinapoleônicos havia deixado cicatrizes de devastação no rosto de todos os países. Moscou estava em cinzas. Na Inglaterra, orgulhosa vitoriosa na luta, os agricultores estavam arruinados pela queda no preço do trigo; e os trabalhadores industriais experimentavam todos os horrores do nascente e descontrolado sistema fabril. A desmobilização aumentava o desemprego. "Ouvi meu pai dizer", escreveu Carlyle, "que nos anos em que a farinha de aveia chegava a custar dez xelins por 6,5 kg, ele havia visto os trabalhadores dirigindo-se separadamente até um riacho, para ali beberem em vez de jantar, ansiosos apenas por esconderem uns dos outros a miséria em que se encontravam." (Froude: *Life and Letters of Thomas Carlyle, I,* p. 52).

Nunca a vida parecera tão desprovida de significado ou tão miserável.

Sim, a Revolução morrera; e com ela a vida parecia ter deixado a alma da Europa. Aquele novo paraíso, chamado Utopia, cujo encanto havia reanimado o crepúsculo dos deuses, recuara para um futuro vago, onde só os olhos jovens podiam vê-lo; os olhos mais velhos haviam seguido aquela atração durante um tempo bastante longo, e agora desviavam-se dela por considerá-la uma zombaria das esperanças dos homens. Só os jovens podem viver no futuro, e só os velhos podem viver no passado; a maioria dos homens era obrigada a viver no presente, e o presente era uma ruína. Quantos milhares de heróis e crentes haviam lutado pela Revolução! Como os corações da juventude de toda a Europa haviam se voltado para a jovem república e vivido à luz da esperança daquela república — até que Beethoven rasgou em tiras a dedicatória de sua Sinfonia Heróica ao homem que deixara de ser o Filho da Revolução e se tornara o genro da reação. Quantos haviam lutado, mesmo então, pela grande esperança e haviam acreditado, com apaixonada incerteza, até o fim? E agora, ali estava o fim: Waterloo, Santa Helena e Viena; e no trono da França prostrada, um Bourbon que nada aprendera e que de nada se esquecera. Foi esse o glorioso fim de uma geração com uma esperança e um esforço que a história humana jamais conhecera antes. Que comédia era essa tragédia — para aqueles cujo riso era amargado pelas lágrimas!

Muitos dos pobres tinham, naqueles dias de desilusão e sofrimento, o consolo da esperança religiosa; mas uma grande proporção das classes mais altas havia perdido a fé e olhava para o mundo em ruínas sem a visão atenuante de uma vida mais vasta em cuja justiça e beleza finais aqueles terríveis males seriam dissolvidos. E, na verdade, era bem difícil acreditar que um planeta tão lamentável quanto aquele que os homens viam em 1818 estivesse seguro na mão de um Deus inteligente e benevolente.

Mefistófeles havia triunfado, e todos os Faustos estavam desesperados. Voltaire semeara o torvelinho, e Schopenhauer iria colher a safra.

Raramente o problema do mal fora lançado tão viva e insistentemente em rosto da filosofia e da religião. Cada túmulo militar, de Boulogne a Moscou e às Pirâmides, erguia uma interrogação muda às estrelas indiferentes. Por quanto tempo, ó Deus, e Por Quê? Seria aquela calamidade quase universal a vingança de um Deus justo sobre a Era da Razão e a falta de fé? Seria um brado para que o intelecto penitente se curvasse diante das antiquíssimas virtudes da fé, esperança e caridade? Assim pensava Schlegel e pensavam Novalis, Chateaubriand, De Musset, Southey, Wordsworth e Gogol; e eles voltaram para a antiga fé como filhos pródigos perdidos, felizes por estarem novamente em casa. Mas houve outros que deram uma resposta mais dura: que o caos da Europa não fazia mais do que refletir o caos do universo; que, afinal de contas, não havia uma ordem divina, nem qualquer esperança celestial; que Deus, se Deus houvesse, era cego, e o Mal mediava com rancor sobre a face da Terra. O mesmo faziam Byron, Heine, Lermontof, Leopardi e o nosso filósofo.

II. O HOMEM

Schopenhauer nasceu em Dantzig no dia 22 de fevereiro de 1788. Seu pai era um comerciante conhecido por sua capacidade, mau gênio, independência de caráter e amor pela liberdade. Mudou-se de Dantzig para Hamburgo quando Arthur estava com cinco anos de idade, porque Dantzig perdera sua liberdade na anexação à Polônia em 1793. O jovem Schopenhauer, portanto, cresceu em meio aos negócios e às finanças; e embora com pouco tempo abandonasse a carreira comercial para a qual o pai o empurrara, ela deixou sua marca sobre ele numa certa aspereza no trato, numa mentalidade prática e no conhecimento do mundo e dos homens; ela o tornou o antípoda daquele tipo fechado ou acadêmico de filósofo que ele tanto desprezava. O pai morreu, aparentemente pelas próprias mãos, em 1805. Sua avó paterna havia morrido louca.

"O caráter, ou vontade," diz Schopenhauer, *"é* herdado do pai; o intelecto, da mãe." (*O Mundo como Vontade e Ideia;* Londres, 1883; III, 300). A mãe tinha intelecto — tornou-se uma das mais populares romancistas de sua época — mas também era temperamental e tinha mau gênio. Tinha sido infeliz com o seu prosaico marido; e quando ele morreu, ela adotou o amor livre e mudou-se para Weimar, por ser o clima mais adequado àquele tipo de vida. Arthur Schopenhauer reagiu a isso como Hamlet ao novo casamento de sua mãe; e suas discussões com ela ensinaram-lhe uma grande parte

daquelas meias verdades sobre as mulheres com as quais ele iria temperar a sua filosofia. Uma das cartas que ela lhe escreveu revela a situação entre os dois: "Você é insuportável e incômodo, é muito difícil viver ao seu lado; todas as suas boas qualidades são ofuscadas pelo seu convencimento e tornadas inúteis para o mundo simplesmente porque você não pode conter sua propensão a achar defeitos nos outros" (*In* Walince: *Life of Schopenhauer;* Londres, sem data; p. 59). Assim, combinaram morar separados; ele ficaria comparecendo apenas às recepções que ela desse, sendo um convidado entre os demais; assim, os dois poderiam ser tão delicados um com o outro como se fossem estranhos, em vez de se odiarem como se fossem parentes. Goethe, que gostava da Sra. Schopenhauer porque ela lhe permitia levar a sua Christiane com ele, tornou as coisas piores ao dizer à mãe que o filho iria se tornar um homem muito famoso; a mãe nunca ouvira falar em dois gênios na mesma família. Por fim, numa discussão culminante, a mãe empurrou seu filho e rival escada abaixo; depois disso, o nosso filósofo lhe disse, com rispidez, que ela só seria conhecida pela posteridade através dele. Schopenhauer deixou Weimar pouco depois; e, embora sua mãe vivesse mais 25 anos, nunca voltou a vê-la. Byron, também uma criança em 1788, parece ter tido uma sorte semelhante com sua mãe. Esses homens estavam, quase que devido a essas circunstâncias, fadados ao pessimismo; o homem que não conheceu o amor de mãe — e, o que é pior, que conheceu o ódio de mãe — não tem motivos para estar apaixonado pelo mundo.

Nesse ínterim, Schopenhauer havia passado pelo ginásio e pela universidade, e aprendera mais do que estava nos respectivos currículos. Experimentou o amor e o mundo, com resultados que afetaram o seu caráter e a sua filosofia (Cf. Wallace, 92). Tornara-se melancólico, cínico e desconfiado; era obcecado por temores e pesadelos; mantinha seus cachimbos trancados a sete chaves e jamais confiava o pescoço à navalha de um barbeiro; e dormia com pistolas carregadas ao lado da cama — presumivelmente para comodidade do ladrão. Não suportava barulho: "Há muito que sou de opinião", escreveu ele, "de que o volume de barulho que qualquer pessoa pode suportar sem se perturbar está na proporção inversa de sua capacidade mental e pode, portanto, ser considerado com uma boa medida dessa capacidade. (...) O barulho é uma tortura para todos os intelectuais. (...) A superabundante demonstração de vitalidade que assume a forma de bater, martelar e derrubar as coisas de um lado para o outro tem sido meu tormento a vida toda" (O *Mundo como Vontade e Ideia,* II, 199; Ensaios, "Sobre o Barulho"). Tinha um sentido quase paranoico de grandeza não reconhecida; sem conseguir sucesso e fama, voltava-se para dentro e roía a própria alma.

Ele não tinha mãe, não tinha mulher, não tinha filho, família nem pátria. "Ele estava absolutamente sozinho, sem um só amigo; e entre um e nenhum existe um infinito."

(Nietzsche: *Schopenhauer como Educador;* Londres, 1910; p. 122). Mais ainda do que Goethe, ele era imune às febres nacionalistas de sua época. Em 1813, deixou-se influenciar tanto pelo entusiasmo de Fichte por uma guerra de libertação contra Napoleão, que pensou em se apresentar como voluntário, chegando mesmo a comprar um conjunto de armas. Mas a prudência o conteve a tempo; alegou que "Napoleão, afinal de contas, limitou-se a dar uma vazão concentrada e desimpedida àquela confiança em si mesmo e àquela ânsia de viver mais que os mortais mais fracos sentem mas são obrigados a disfarçar" (Wallace: Verbete "Schopenhauer" na *Encyclopedia Brittanica).*

Em vez de ir para a guerra, foi para o interior e escreveu uma tese de doutorado em filosofia.

Depois de sua dissertação *Sobre a Quádrupla Raiz da Razão Suficiente* (1813) [Schopenhauer insiste, dificilmente com razão suficiente, e quase como se estivesse numa campanha de vendas, que este livro deve ser lido antes que *O Mundo como Vontade e Idéia* possa ser compreendido. Apesar disso, o leitor pode ter a satisfação de saber que o "princípio de razão suficiente" é a "lei de causa e efeito" sob quatro formas: 1. Lógica, como a determinação de conclusão à base de premissas; 2. Física, como a determinação do efeito pela causa; 3. Matemática, como a determinação da estrutura pelas leis da matemática e da mecânica; e 4. Moral, como a determinação da conduta pelo caráter], Schopenhauer dedicou todo o seu tempo e todas as suas forças àquela que seria a sua obra-prima — O *Mundo como Vontade e Ideia.* Enviou o manuscrito ao editor *magna cum laude*; aqui, disse ele, não se tratava de mera apresentação nova de velhas ideias, mas de uma estrutura altamente coerente de pensamento original, "perfeitamente inteligível, vigoroso, e não sem beleza"; um livro "que seria, daqui por diante, a fonte e a ocasião de uma centena de outros livros" (*In* Wallace, *Life,* p. 107).

Tudo excessivamente egoísta e absolutamente verdade. Muitos anos mais tarde, Schopenhauer estava tão certo de ter resolvido os principais problemas da filosofia, que pensou em mandar gravar em seu anel de sinete a figura da Esfinge lançando-se no abismo, como ela havia prometido no caso de seus enigmas serem decifrados.

Apesar de tudo, o livro praticamente não atraiu atenção alguma; o mundo estava demasiado pobre e exaurido para ler sobre sua pobreza e sua exaustão. Dezesseis anos depois da publicação, Schopenhauer foi informado de que a maior parte da edição tinha sido vendida como papel velho. No seu ensaio sobre a Fama, em "A Sabedoria da

Vida", ele cita, com uma evidente alusão à sua obra-prima, duas observações de Lichtenberger: "Trabalhos como este são como um espelho: se um burro olhar para ele, não se pode esperar que veja um anjo"; e "quando uma cabeça e um livro se chocam, e um deles produz um som como se estivesse oco, é sempre o livro?" Schopenhauer continua, com a voz da vaidade ferida: "Quanto mais um homem pertence à posteridade — em outras palavras, à Humanidade de modo geral —, mais ele é um estranho para os seus contemporâneos; porque uma vez que sua obra não é feita especialmente para eles, mas apenas na medida em que eles façam parte da Humanidade como um todo, não existe nada daquela cor local em suas produções que lhes interessaria". E então ele se toma tão eloquente quanto a raposa da fábula: "Será que um músico iria se sentir lisonjeado pelo ruidoso aplauso de uma plateia que ele soubesse quase surda, e na qual, para esconder sua enfermidade, apenas uma ou duas pessoas aplaudissem? E o que diria ele se descobrisse que aquelas pessoas tinham muitas vezes sido subornadas para garantir o mais caloroso aplauso para o mais sofrível dos executantes?" Em alguns homens, o egoísmo é uma compensação pela ausência da fama; em outros, dá uma generosa cooperação para a presença da fama.

Schopenhauer colocou-se tão completamente neste livro, que seus trabalhos posteriores não passam de comentários sobre ele; tornou-se talmudista para a sua própria Torah, exegeta para suas próprias jeremiadas. Em 1836, publicou um ensaio *Sobre a Vontade na Natureza,* que foi, até certo ponto, incluído na edição aumentada de O *Mundo como Vontade e Ideia* que apareceu em 1844. Em 1841 saiu *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética,* e em 1851, dois substanciais volumes de *Parergos e Paralipômenos* — literalmente, "Subprodutos e Sobras" —, que foram traduzidos para o inglês como *Essays*. Por este, o mais legível de seus trabalhos e repleto de sabedoria e espírito, Schopenhauer recebeu, como remuneração total, dez exemplares grátis. O otimismo fica difícil, em tais circunstâncias.

Só houve uma aventura que perturbou a monotonia de seu consciencioso isolamento depois de sair de Weimar. Ele tinha a esperança de uma oportunidade de apresentar sua filosofia em uma das grandes universidades da Alemanha; a oportunidade chegou em 1822, quando foi convidado para Berlim como *privat-docent*. De propósito, escolheu para suas aulas o mesmo horário em que o então poderoso Hegel estava escalado para ensinar; Schopenhauer confiava em que os estudantes iriam olhar para ele e Hegel com os olhos da posteridade. Mas os estudantes não podiam fazer uma previsão dessas, e Schopenhauer viu-se falando para cadeiras vazias. Pediu demissão e vingou-se por meio das virulentas diatribes contra Hegel que maculam as edições posteriores de sua obra- prima. Em 1831, irrompeu em Berlim uma epidemia de cólera; Hegel e Schopenhauer fugiram; mas Hegel voltou antes do tempo, apanhou a infecção e morreu

em poucos dias. Schopenhauer só parou quando chegou a Frankfurt, onde passou o restante de seus 72 anos.

Como pessimista sensato, evitou a armadilha dos otimistas — a tentativa de ganhar a vida com a pena. Ele havia herdado uma participação na firma do pai, e viveu com modesto conforto com a renda que isso lhe proporcionava. Investiu seu dinheiro com uma sabedoria que não condiz com um filósofo. Quando uma empresa da qual ele havia adquirido ações faliu, e os outros credores concordaram com um acerto na base de 70%, Schopenhauer lutou pelo pagamento integral, e ganhou. Ficou com o suficiente para alugar dois quartos numa pensão; ali viveu os últimos trinta anos de sua vida, sem nenhum companheiro a não ser um cachorro. Chamava o pequeno *poodle* de Atma (o termo brâmane para indicar a Alma do Mundo), mas os galhofeiros da cidade o chamavam de "Jovem Schopenhauer". Jantava, em geral, no Englischer Hof. No início de cada refeição, colocava uma moeda de ouro sobre a mesa, à sua frente; e ao final de cada refeição tornava a colocar a moeda no bolso. Foi, sem dúvida, um garçom indignado que afinal lhe perguntou o significado daquela invariável cerimônia. Schopenhauer respondeu que era sua aposta silenciosa depositar a moeda na caixa de coleta de esmolas no primeiro dia em que os oficiais ingleses que jantavam lá falassem sobre outra coisa qualquer que não fosse cavalos, mulheres ou cachorros (Wallace, 171).

As universidades ignoravam a ele e a seus livros, como se para confirmar sua declaração de que todos os progressos da filosofia são feitos fora das paredes acadêmicas.

"Nada", diz Nietzsche, "ofendia tanto os sábios alemães quanto a dessemelhança entre Schopenhauer e eles." Mas ele aprendera um pouco de paciência; confiava em que, embora atrasado, o reconhecimento viria. E afinal, lentamente, chegou. Homens das classes médias — advogados, médicos, comerciantes — encontravam nele um filósofo que lhes oferecia não um mero jargão pretensioso de irrealidades metafísicas, mas um exame inteligível dos fenômenos da vida real. Uma Europa desiludida com os ideais e os esforços de 1848 voltou-se quase que por aclamação para aquela filosofia que expressara o desespero de 1815. O ataque da ciência contra a teologia, a indicação socialista da pobreza e da guerra, o estresse biológico sobre a luta pela existência — todos esses fatores ajudaram Schopenhauer a finalmente obter a fama.

Ele não estava velho demais para gozar de sua popularidade: lia com avidez todos os artigos que apareciam sobre ele; pedia aos amigos que lhe enviassem qualquer comentário impresso que encontrassem — ele pagaria o selo. Em 1854, Wagner enviou-lhe um exemplar de O *Anel dos Nibelungos,* com uma palavra de agradecimento pela filosofia da música de Schopenhauer. Assim, o grande pessimista tornou-se quase um otimista na velhice; tocava flauta com assiduidade depois do jantar e agradecia ao Tempo por tê-lo livrado dos ardores da juventude. De todo o mundo, vinha gente visitá-lo; e no seu septuagésimo aniversário, em 1858, choveram cumprimentos vindos de todos os pontos cardeais e todos os continentes.

Já não era sem tempo; restavam-lhe apenas mais dois anos de vida. No dia 21 de setembro de 1860, sentou-se sozinho para o café da manhã, aparentemente bem. Uma hora depois, sua senhoria o encontrou ainda sentado à mesa, morto.

III. O MUNDO COMO IDEIA

O que impressiona logo o leitor ao abrir O *Mundo como Vontade e Ideia* é *o* estilo. Não existe, nele, o enigma chinês da terminologia kantiana, a ofuscação hegeliana, a geometria spinozista; tudo é clareza e ordem; e tudo está admiravelmente centrado em torno da principal concepção do mundo como vontade, e portanto luta, e portanto angústia. Que rude honestidade, que vigor refrescante, que inflexível integridade! Onde seus predecessores são abstratos até a invisibilidade, com teorias que abrem poucas janelas de ilustração para o mundo real, Schopenhauer, como o filho de um homem de negócios, é rico no concreto, em exemplos, em aplicações, até em humor (É melhor enterrar um dos exemplos de seu humor na obscuridade de uma nota de rodapé. "O ator Unzelmann", famoso pelos "cacos" que acrescentava ao texto das peças, "foi proibido, no teatro de Berlim, de improvisar. Pouco depois, teve que aparecer no palco montado num cavalo." No exato momento em que os dois entraram, o cavalo portou-se de maneira seriamente imprópria para um palco público. "A platéia começou a rir; Unzelmann repreendeu com severidade o cavalo: 'Você não sabe que estamos proibidos de improvisar?'" — Vol. 11, p. 273). Depois de Kant, o humor em filosofia era uma inovação surpreendente.

Mas por que o livro foi rejeitado? Em parte porque atacava justamente aqueles que poderiam ter lhe dado publicidade — os professores universitários. Hegel era o ditador filosófico da Alemanha em 1818; no entanto, Schopenhauer não perde tempo em atacá-lo. No prefácio da segunda edição, escreve:

Nenhum período pode ser mais desfavorável à filosofia do que aquele no qual ela é vergonhosamente usada de forma incorreta, de um lado para favorecer objetivos políticos, e de outro, como meio de vida. (...) Não haverá, então, nada para se opor à máxima que diz *Primum vivere, deinde Philosophari*? (Primeiro, viver; depois, filosofar). Esses cavalheiros desejam viver e, na verdade, viver à custa da filosofia. A filosofia se dedicam, com suas esposas e filhos. (...) A regra que diz "eu canto a canção daquele cujo pão eu como" sempre esteve em vigor; ganhar dinheiro com a filosofia era considerado pelos antigos como sendo a característica dos sofistas. (...) Nada se consegue em troca de ouro, a não ser mediocridade. (...) E impossível que uma era que há vinte anos vem aplaudindo um Hegel — esse Caliban intelectual — como o maior dos filósofos (...) faça com que alguém que tenha observado isso fique desejoso de sua aprovação.(...) Mas certamente a verdade será sempre *paucorum hominum* (De poucos homens) e portanto deve esperar, tranquila e modestamente, pelos poucos que, por terem um modo de pensar fora do comum, possam achá-la apreciável. (...) A vida é curta, mas a verdade vai longe e tem vida longa; falemos a verdade.

As últimas palavras são ditas com nobreza; mas há um certo despeito em tudo isso; ninguém esteve mais ansioso por uma aprovação do que Schopenhauer. Teria sido ainda mais nobre não dizer coisa alguma sobre Hegel; *de vivis nil nisi bonum* — dos vivos, só falemos bem. E quanto a esperar modestamente o reconhecimento... "Não consigo entender", diz Schopenhauer, "que entre mim e Kant nada tenha sido feito em filosofia." (Vol. II, p. 5)

"Afirmo que essa teoria — de que o mundo é vontade — é aquilo que há muito tempo vem sendo procurado sob o nome de filosofia e cuja descoberta é considerada, portanto, por aqueles familiarizados com a história, tão impossível quanto a descoberta da pedra filosofal." (Vol. I, p. vii).

"Pretendo apenas transmitir uma única teoria. No entanto, apesar de todos os meus esforços, não encontrei maneira mais curta de transmiti-la do que todo este livro. (...) Leiam o livro duas vezes, a primeira com muita paciência." (*Ibid.,* viii. Na verdade, é exatamente isso que se deve fazer; muita gente achou até uma terceira leitura compensadora. Um grande livro é como uma grande sinfonia, que deve ser ouvida muitas vezes para que possa ser realmente compreendida). Não falemos mais em modéstia! "O que é a modéstia, a não ser uma humildade hipócrita, através da qual, em um mundo que vai se inchando de inveja, um homem procura obter perdão por excelências e méritos junto a quem não os tem." (I, 303). "Não há dúvida de que a

transformação da modéstia em virtude foi de grande vantagem para os idiotas; porque se espera que todo mundo fale de si próprio como se fosse um deles." (*Ensaios,* "Sobre o Orgulho").

Não havia humildade com relação à primeira sentença do livro de Schopenhauer. "O mundo", começa ele, "é a minha ideia." Quando Fichte expressara uma proposição semelhante, até os metafisicamente sofisticados alemães haviam perguntado:

"O que é que a mulher dele diz disso?" Mas Schopenhauer não tinha mulher. Sua intenção, é claro, era bem simples: ele queria aceitar, logo de início, a posição kantiana, segundo a qual o mundo externo só chega ao nosso conhecimento através de nossas sensações e ideias. Segue-se uma exposição de idealismo que está bem clara e convincente, mas que constitui a parte menos original do livro; teria sido melhor que viesse no fim, e não no início. O mundo levou uma geração para descobrir Schopenhauer, porque ele empregou o pior de seus esforços ao esconder o seu pensamento atrás de uma barreira de duzentas páginas de idealismo de segunda mão (Em vez de recomendar livros sobre Schopenhauer, melhor seria remeter o leitor ao próprio Schopenhauer: todos os três volumes de sua obra principal [com exceção da 1ª Parte de cada volume] são de fácil leitura e cheios de substância; e todos os *Ensaios* são valiosos e agradáveis. No que se refere a biografias, a *Life,* de Wallace, deve ser o suficiente. Neste ensaio foi considerado conveniente condensar os imensos volumes de Schopenhauer, não reescrevendo suas ideias, mas selecionando e coordenando os trechos notáveis, e deixando o pensamento na clara e brilhante linguagem do filósofo. O leitor terá o benefício de receber Schopenhauer em primeira mão, embora de forma resumida).

A parte mais vital da primeira seção é um ataque ao materialismo. Como podemos explicar a mente como matéria, quando só conhecemos a matéria através da mente?

Se tivéssemos seguido o materialismo até agora com ideias claras, quando atingíssemos o ponto mais elevado seríamos tomados de um acesso do inextinguível riso dos olímpios. Como que acordando de um sonho, ficaríamos de imediato cientes de que o fatal resultado — o conhecimento — que ele atingira com tanto esforço estava pressuposto como condição indispensável de seu próprio ponto de partida. Pura matéria; e quando imaginávamos que pensávamos matéria, na realidade só pensávamos o sujeito que percebe a matéria: o olho que a vê, a mão que a sente, a compreensão que a conhece. Assim, o tremendo *petitio principii* revela-se de forma inesperada; porque

subitamente se percebe que o último elo é o ponto de partida, a cadeia de um círculo; e o materialista é como o barão de Münchausen, que, quando andava montado a cavalo, lançou o cavalo no ar com as pernas, e a si mesmo ao segurar-se nas próprias tranças [...] O materialismo grosseiro que mesmo agora, em meados do século XIX (Vogt, Büchner, Moleschott, Feuerbach etc), tem sido novamente servido na ignorante ilusão de que é original (...), estupidamente nega a força vital e, antes de tudo, tenta explicar os fenômenos da vida com base em forças físicas e químicas, e estas também com base nos efeitos mecânicos da matéria (I, 159). [...] Mas eu nunca acreditarei que até mesmo a mais simples combinação química possa dar margem, alguma vez, a uma explicação mecânica; muito menos no caso das propriedades da luz, do calor e da eletricidade. Estas irão, sempre, exigir uma explicação dinâmica (III, 43).

Não: é impossível resolver o enigma metafísico, descobrir a essência secreta da realidade, examinando primeiro a matéria e depois passando a examinar o pensamento: temos que começar com aquilo que conhecemos direta e intimamente — nós mesmos. "Nunca poderemos chegar à verdadeira natureza das coisas vindo de fora para dentro. Por mais que investiguemos, nunca poderemos alcançar outra coisa que não imagens e nomes. Parecemos o homem que anda em volta de um castelo procurando, em vão, uma entrada, e às vezes desenhando as fachadas." (1, 128) Passemos lá para dentro. Se pudermos pôr às claras a fundamental natureza de nossa mente, é provável que tenhamos a chave para o mundo exterior.

IV. O MUNDO COMO VONTADE

1. A VONTADE DE VIVER

Quase sem exceção, os filósofos colocaram a essência da mente no pensamento e na consciência; o homem era o animal consciente, o *animal rationale.* "Este antigo e universal erro radical, este enorme *proton pseudos (*Primeira mentira, erro inicial.)*,* [...] deve ser, antes de qualquer coisa, posto de lado." (11, 409. Schopenhauer se esquece da enfática declaração [ou será que se baseia nela?] de Spinoza: "O desejo é a própria essência do homem". — *Ética,* parte IV, prop. 18. Fichte também enfatizara a vontade.) "A consciência é a simples superfície de nossa mente, da qual, como em relação à Terra, não sabemos o que há dentro, mas só conhecemos a crosta." (II, 328) Sob o intelecto consciente está a *vontade* cônscia ou inconsciente, uma força vital esforçada, persistente, uma atividade espontânea, uma vontade de desejo imperioso. As vezes, pode parecer que o intelecto dirija a vontade, mas só como um guia conduz o seu

mestre; a vontade "é o forte homem cego que carrega nos ombros o homem manco que enxerga" (II, 421). Nós não queremos uma coisa porque encontramos motivos para ela, encontramos motivos para ela porque a queremos; chegamos até a elaborar filosofias e teologias para disfarçar os nossos desejos (Uma fonte de Freud). Daí Schopenhauer chamar o homem de "animal metafísico": outros animais desejam sem metafísica. "Nada é mais provocante, quando estamos discutindo com um homem usando razões e explicações e fazendo todos os esforços para convencê-lo, do que descobrir, no final das contas, que ele *não quer* compreender, que temos que nos entender com a *vontade* dele." (III, 443). Daí a inutilidade da lógica: ninguém jamais convenceu alguém usando a lógica; e até mesmo os lógicos só a usam como fonte de renda. Para convencer um homem, é preciso apelar para o seu interesse pessoal, seus desejos, sua vontade. Observem o tempo que costumamos gastar com lembranças de nossas vitórias, e como logo esquecemos as derrotas; a memória é a criada da *vontade. (Ensaios,* "Conselhos e Máximas", p. 126) "Ao fazer contas, é mais frequente errarmos a nosso favor do que contra nós; e isso sem a menor intenção desonesta." (II, 433). "Por outro lado, a compreensão do mais estúpido dos homens, se torna aguçada quando se trata de objetos que interessam de perto aos seus desejos (II, 437); em geral, o intelecto é desenvolvido pelo perigo, como na raposa, ou pela necessidade, como no criminoso. Mas ele sempre parece subordinado ao desejo, e a este subordinado; quando ele tenta tirar o lugar da vontade, dá-se a confusão. Ninguém está mais sujeito a erros do que aquele que só age por reflexo (11,251).

Pensem na agitada luta do homem por alimentos, companheiras ou filhos; poderá isso ser obra do reflexo? Claro que não; a causa é a semiconsciente vontade de viver, e de viver plenamente. "Só aparentemente é que os homens são puxados pela frente; na realidade, são empurrados por trás" (III, 118); eles pensam que são conduzidos pelo que veem, quando na verdade são levados adiante por aquilo que sentem — por instintos cujo funcionamento ignoram a metade das vezes. O intelecto é meramente o ministro das relações exteriores; "a natureza criou-o para servir à vontade individual. Portanto, está projetado para saber coisas apenas na medida em que elas ofereçam motivos à vontade, mas não para sondá-las ou para compreender sua verdadeira essência" (II, 463 e 326; uma fonte de Bergson). "A vontade é o único elemento permanente e imutável da mente; (...) é a vontade que", através da continuidade do propósito, "dá unidade à consciência e mantém em conexão todas as ideias e todos os pensamentos, acompanhando-os como uma harmonia contínua." (II, 333). E o pedal de tônica do pensamento.

O caráter está na vontade, e não no intelecto; o caráter também é continuidade de propósito e atitude: e estes são a vontade. A linguagem popular está certa quando prefere "coração" a "cabeça"; ela sabe (porque não raciocinou sobre o assunto) que uma

"boa vontade" é mais profunda e mais confiável do que uma mente lúcida; e quando ela chama um homem de "perspicaz", "inteligente" ou "esperto", insinua a sua suspeita e o seu desagrado. "As brilhantes qualidades mentais conquistam admiração, mas nunca afeição"; e "todas as religiões prometem uma recompensa (...) por excelências da *vontade* ou do coração, mas nenhuma pelas excelências da cabeça ou da compreensão" (II, 450 e 449).

Até o corpo é um produto da vontade. O sangue, empurrado por aquela vontade a que vagamente chamamos de vida, constrói seus próprios vasos abrindo sulcos no corpo do embrião; os sulcos se alargam e se fecham, tornando-se artérias e veias (II, 479). A vontade de saber constrói o cérebro, assim como a vontade de agarrar constrói a mão, ou como a vontade de comer desenvolve o aparelho digestivo (II, 486. Esta é a teoria lamarckiana de crescimento e evolução devidos a desejos e funções compelindo estruturas e gerando órgãos). De fato, esses pares — essas formas de vontade e essas formas de carne — não passam de dois lados de um processo e uma realidade. Vê-se melhor a relação na emoção, em que o sentimento e as alterações corpóreas internas formam uma unidade complexa (I, 132. Uma fonte para a teoria da emoção de James e Lange?).

O ato da vontade e o movimento do corpo não são duas coisas diferentes conhecidas de forma objetiva, que o elo da causalidade une; eles não se encontram na relação de causa e efeito; são uma coisa só, mas são dados de maneira inteiramente diferentes — imediatamente e de novo na percepção. (...) A ação do corpo nada mais é do que o ato da vontade objetivado. O mesmo acontece com todos os movimentos do corpo; (...) o corpo todo não passa de vontade objetivada. (...) As partes do corpo devem, portanto, corresponder inteiramente aos desejos principais através dos quais a vontade se manifesta; elas devem ser a expressão visível desses desejos. Os dentes, a garganta e os intestinos são a fome objetivada; os órgãos reprodutores são o desejo sexual objetivado. (...) Todo o sistema nervoso constitui as antenas da vontade, que ela estende dentro e fora. (...) Como o corpo humano corresponde em geral à vontade humana em geral, a estrutura corpórea individual corresponde à vontade individualmente modificada, o caráter do indivíduo (I, 130-141; 11, 482. Cf. Spinoza, *Ética,* III, 2).

O intelecto se cansa, a vontade, nunca; o intelecto precisa de sono, mas a vontade trabalha até mesmo durante o sono. A fadiga, como a dor, tem a sua sede no cérebro; os músculos não ligados com o cérebro (como o coração) nunca se cansam (II, 424. Mas não haverá essa coisa de saciação ou exaustão do desejo? Numa fadiga profunda ou numa doença grave, até a vontade de viver vai desaparecendo). No sono, o cérebro se

alimenta; mas a vontade não requer alimento algum. Daí a necessidade de dormir ser maior nos que trabalham com o cérebro. [Este fato, porém, "não nos deve levar erradamente a estender o sono de forma indevida; porque aí ele perde a intensidade (...) e se torna mera perda de tempo"] (II, 468). Durante o sono, a vida do homem mergulha para o nível vegetativo, e então "a vontade funciona segundo a sua natureza original e essencial, sem receber perturbações do exterior, sem diminuição de poder através da atividade do cérebro e do empenho do saber, que é a mais pesada nas funções orgânicas; (...) portanto, durante o sono todo o poder da vontade é direcionado para a manutenção e a melhoria do organismo. Daí todas as curas, todas as crises favoráveis, terem lugar durante o sono" (II, 463). Burdach estava certo quando declarou que o sono era o estado original. O embrião dorme quase que continuamente, e o bebê, a maior parte do tempo. A vida é "uma luta contra o sono: a princípio, ganhamos terreno sobre ele, mas no fim esse terreno é reconquistado. O sono é um pedaço de morte tomado emprestado para manter e renovar a parte da vida que foi exaurida pelo dia" ("Conselhos e Máximas", ensaio "Sobre Nossas Relações com Nós Mesmos"). É o nosso eterno inimigo; mesmo quando estamos acordados, ele nos possui em parte. Afinal de contas, o que se pode esperar de cabeças, mesmo as mais inteligentes, que todas as noites se tornam o cenário dos mais estranhos e mais absurdos sonhos e que ao despertar têm que retomar a sua meditação? (II, 333).

A vontade, então, é a essência do homem. E não o será da vida em todas as suas formas e até da matéria "inanimada"? Não será a longamente procurada, e já desesperada, "coisa em si mesma" — a realidade íntima, a essência última de todas as coisas?

Vamos tentar, então, interpretar o mundo exterior em termos da vontade. E vamos logo ao fundo; onde outros disseram que a vontade é uma forma de força, digamos que a força é uma forma de vontade (I, 144). A pergunta de Hume — "O que é causalidade?" —, responderemos: a Vontade. Assim como a vontade é a causa universal em nós mesmos, assim é nas coisas; e, a menos que compreendamos a causa como vontade, a causalidade continuará sendo apenas uma fórmula mágica e mística, sem significar realmente coisa alguma. Sem esse segredo, somos levados a meras qualidades ocultas como "força", ou "gravidade", ou "afinidade"; não sabemos o que essas forças são, mas sabemos — pelo menos um pouco mais claramente — o que é a vontade; digamos, então, que repulsão e atração, combinação e decomposição, magnetismo e eletricidade, gravidade e cristalização são Vontade (I, 142). Goethe expressou essa ideia no título de um de seus romances, quando chamou à irresistível atração de amantes *die Wahlver wandschaften* — "afinidades eletivas". A força que atrai o amante e a força que atrai o planeta é a mesma.

O mesmo acontece na vida das plantas. Quanto mais descemos entre as formas de vida, verificamos que menor é o papel do intelecto; mas não é isso o que acontece com a vontade.

Aquilo que em nós persegue seus fins à luz do conhecimento, mas aqui (...) apenas luta cega e silenciosamente de maneira unilateral e imutável, deve, em ambos os casos, ser classificada sob o nome de Vontade. (...) A inconsciência é a condição original e natural de todas as coisas, e portanto também a base a partir da qual, em determinadas espécies de seres, a consciência resulta como sua mais alta eflorescência; por isso, mesmo então a inconsciência sempre continua a predominar. Em consequência, a maior parte das existências não tem consciência; mas ainda assim age segundo as leis da natureza — isto é, de sua vontade. As plantas têm, no máximo, um análogo muito fraco de consciência; a espécie mais inferior de animais tem só um princípio. Mas, mesmo depois de a consciência subir por toda a série de animais até chegar ao homem e sua razão, a inconsciência das plantas, na qual ela começou, ainda continua sendo a fundação e pode ser detectada na necessidade de dormir (I, 153; II, 418 e 337).

Aristóteles tinha razão: existe uma força Interna que modela todas as formas, nas plantas e nos planetas, nos animais e nos homens. "O instinto dos animais em geral nos oferece a melhor ilustração do que resta de teologia na natureza. Porque, assim como o instinto é uma ação semelhante àquela que é guiada pela concepção de um fim e, no entanto, não tem essa concepção, toda a construção na natureza se assemelha àquela que é guiada pela concepção de um fim e, no entanto, não a tem" (I, 210). A maravilhosa habilidade mecânica dos animais mostra quanto a vontade antecede o intelecto. Um elefante que tinha sido conduzido por toda a Europa e atravessara centenas de pontes recusou-se a avançar sobre uma ponte fraca, embora tivesse visto muitos cavalos e homens atravessá-la. Um cachorro novo tem medo de pular de cima de uma mesa; ele prevê o efeito da queda não pelo raciocínio (porque não tem experiência alguma de uma queda daquelas), mas por instinto. Orangotangos se aquecem junto a uma fogueira que encontram, mas não alimentam o fogo; é óbvio, então, que tais ações são instintivas, e não o resultado de raciocínio; são a expressão não do intelecto, mas da vontade (I, 29).

A vontade, claro, é uma vontade de viver, e de viver ao máximo. Como a vida é cara a todas as coisas vivas! E com que paciência silenciosa ela irá esperar o momento propício! "Durante milhares de anos, o galvanismo ficou inativo no cobre e no zinco, e os dois ficaram tranquilamente ao lado da prata, que é consumida em chamas assim que os três são unidos nas condições necessárias. Mesmo no reino orgânico vemos uma semente seca preservar a força inativa da vida durante três mil anos e, quando

finalmente ocorrem as circunstâncias favoráveis, desenvolver-se numa planta." Sapos vivos encontrados em calcário levam à conclusão de que mesmo a vida animal é capaz de suspensão durante milhares de anos (I, 178). A vontade é vontade de viver; e o seu eterno inimigo é a morte.

Não será ela capaz de derrotar até mesmo a morte?

2. A VONTADE DE REPRODUZIR-SE

Sim, pela estratégia e pelo martírio da reprodução.

Todo organismo normal, ao atingir a maturidade, apressa-se a se sacrificar à tarefa de reprodução: desde o macho da aranha que é devorado pela fêmea que ele acaba de fertilizar, ou da abelha que se dedica a coletar alimento para uma prole que jamais irá ver, ao homem que se arruína no esforço de alimentar, vestir e educar os filhos. A reprodução é o propósito máximo de todo organismo, e o seu mais forte instinto; porque só assim a vontade pode vencer a morte. E, para garantir essa conquista da morte, a vontade de reproduzir-se é colocada quase que inteiramente fora do controle do conhecimento ou da reflexão: até mesmo um filósofo, de vez em quando, tem filhos.

A vontade se mostra, aqui, independente do conhecimento e funciona cegamente, como numa natureza inconsciente. (...) Devido a isso, os órgãos reprodutores são, adequadamente, o foco da vontade e formam o polo oposto ao cérebro, que é o representante do conhecimento. (...) Eles são o princípio que sustenta a vida — garantem a vida eterna; por essa razão, eram adorados pelos gregos no *phallus,* e pelos hindus no *lingam*. (...) Hesíodo e Parmênides diziam, de forma muito sugestiva, que Eros é o primeiro, o criador, o princípio do qual se originam todas as coisas. A relação dos sexos (...) é, na realidade, o invisível ponto central de todos os atos e condutas, e está se deixando entrever em toda parte, apesar de todos os véus lançados sobre ela. É a causa das guerras e o fim da paz; a base do que é sério e o alvo da pilhéria; a inexaurível fonte de espírito, a chave de todas as ilusões, e o significado de todas as insinuações misteriosas (Uma fonte da teoria de Freud do "espírito e o inconsciente".). [...] Nós a vemos, a todo instante, sentar-se, como a verdadeira e hereditária senhora do mundo, pela plenitude de sua própria força, no trono ancestral; e de lá, com um olhar de desdém, rir dos preparativos para confiná-la, aprisioná-la ou, pelo menos, limitá-la e, sempre que possível, mantê-la escondida, e mesmo assim dominá-la a fim de que ela só

apareça como uma preocupação subordinada, secundária da vida (I, 426 e 525; III, 314. Schopenhauer, como todos os que sofreram de problemas com o sexo, exagera o papel deste; é provável que a relação com os pais tenha mais influência do que a sexual na mente de adultos normais).

A "metafísica do amor" gira em torno dessa subordinação do pai à mãe, dos pais ao filho, do indivíduo à espécie. E, primeiro, a lei da atração sexual manda que a escolha do parceiro seja em grande parte determinada, embora de forma inconsciente, pela capacidade mútua de procriar.

Cada qual procura um companheiro que vá neutralizar seus defeitos, para que não sejam transmitidos; (...) um homem fisicamente fraco vai procurar uma mulher forte. (...) Cada qual irá considerar bonitas em outro indivíduo as perfeições que lhe faltarem; mais ainda até as imperfeições que forem opostas às suas (Uma fonte de Weininger). [...] As qualidades físicas de dois indivíduos podem ser tais, que, para o fim de restaurar tanto quanto possível o tipo da espécie, um deles será especial e perfeitamente o complemento e suplemento do outro, que, portanto, irá desejá-lo com exclusividade. (...) A profunda consciência com que consideramos e avaliamos cada parte do corpo (...), a escrupulosidade crítica com que olhamos para uma mulher que começa a nos agradar (...) o indivíduo age, aqui, sem o saber, por ordem de algo superior a ele mesmo. (...) Todo indivíduo perde a atração pelo sexo oposto na proporção em que ele ou ela se afasta do período mais indicado para gerar ou conceber: (...) juventude sem beleza ainda exerce sempre uma atração; beleza sem juventude, nenhuma. (...) Em todos os casos em que o indivíduo se apaixona (...), a única coisa visada é a produção de um indivíduo de natureza definida, o que pode ser confirmado primordialmente pelo fato de que a questão essencial não é a reciprocidade do amor, mas a posse (III, 342, 357, 347, 360, 359, 352 e 341).

Apesar disso, nenhuma união é tão infeliz quanto esses casamentos por amor — e precisamente pelo fato de que o seu objetivo é a perpetuação da espécie, e não o prazer do indivíduo (III, 372). "Aquele que se casar por amor deverá ter uma vida triste", diz um provérbio espanhol. Metade da literatura que aborda o problema do casamento fica invalidada por considerá-lo como um acasalamento, em vez de um arranjo para a preservação da raça. A natureza não parece estar preocupada se os pais serão "felizes para sempre" ou apenas um dia desde que a reprodução seja realizada. Os casamentos de conveniência, arranjados pelos pais dos parceiros, são muitas vezes mais felizes do que os casamentos por amor. No entanto, a mulher que se casa por amor, contra o conselho dos pais, deve ser, até certo ponto, admirada; porque "escolheu o que é de

máxima importância e agiu segundo o espírito da natureza (mais exatamente, da espécie), enquanto os pais davam conselhos segundo o espírito do egoísmo individual" (III, 371). O amor é a melhor eugenia.

Já que o amor é uma burla praticada pela natureza, o casamento é o atrito do amor e deve ser decepcionante. Só um filósofo pode ser feliz no casamento, e os filósofos não se casam.

Por ser a paixão dependente de uma ilusão que representa aquilo que só é valioso para a espécie se o for igualmente para o indivíduo, a decepção deveria desaparecer depois de atingido o fim visado pela espécie. O indivíduo descobre que bancou o bobo diante da espécie. Se a paixão de Petrarca tivesse sido satisfeita, sua canção teria sido silenciada (III, 370).

A subordinação do indivíduo à espécie como instrumento de sua continuação torna a surgir na aparente dependência da vitalidade individual à condição das células reprodutoras.

O impulso sexual deve ser considerado como a vida interior da árvore (a espécie) sobre a qual a vida do indivíduo cresce, como uma folha que é alimentada pela árvore e ajuda a alimentá-la; é por isso que esse impulso é tão forte e vem das profundezas de nossa natureza. Castrar um indivíduo significa separá-lo da árvore da espécie sobre a qual ele cresce, e, assim cortado, ele é deixado a fenecer; daí a degradação de seus poderes mentais e físicos. Que o serviço da espécie, ou seja, a fecundação é seguida, no caso de todo animal, por uma momentânea exaustão e debilidade de todas as forças e, no caso da maioria dos insetos, de fato, por uma morte rápida — motivo pelo qual Celsus disse: *Seminis emissio est partis animae jactura*; que, no caso do homem, a extinção da força geradora mostra que o indivíduo se aproxima da morte; que o uso excessivo dessa força em todas as idades encurta a vida, enquanto, por outro lado, a temperança a esse respeito aumenta todas as forças, especialmente as musculares, motivo pelo qual isso fazia parte do treinamento dos atletas gregos; que a mesma moderação aumenta a vida do inseto mesmo até a primavera seguinte; tudo isso indica o fato de que a vida do indivíduo é, no fundo, apenas tomada por empréstimo à vida da espécie. (...) A procriação é o ponto mais elevado; e, depois de atingi-lo, a vida do primeiro indivíduo decai rápida ou lentamente, enquanto uma nova vida garante à natureza a durabilidade da espécie e repete os mesmos fenômenos. (...) Assim, a alternância de morte e reprodução é como a pulsação da espécie. (...) A morte é para a

espécie o que o sono é para o indivíduo; (...) esta é a grande doutrina da imortalidade da natureza. (...) Porque o mundo todo, com todos os seus fenômenos, é a objetividade da única vontade indivisível, a Ideia, que está relacionada com todas as outras Ideias, assim como a harmonia está relacionada à voz isolada. (...) Em *Conversations with Goethe,* de Eckermann (vol. I, p. 161), Goethe diz: "Nosso espírito é um ser de uma natureza realmente indestrutível, e sua atividade continua de eternidade a eternidade. É como o Sol, que parece se pôr apenas aos nossos olhos terrenos, mas que, na realidade, nunca se põe, antes brilhando sem cessar". Essa alegoria foi tirada por Goethe de mim, e não dele por mim (III, 310; I, 214; III, 312, 270 e 267; 1, 206 e 362).

Só no espaço e no tempo parecemos seres separados; eles constituem o "princípio de individuação" que divide a vida em organismos distintos que aparecem em diferentes lugares e períodos; o espaço e o tempo são Véu de Maia — a Ilusão que esconde a unidade das coisas. Na realidade existe apenas a espécie, apenas vida, apenas vontade. "Compreender claramente que o indivíduo é apenas o fenômeno, não a coisa em si mesma", ver na "constante mudança da matéria a permanência fixa da forma" — esta é a essência da filosofia (I, 357-8). "O lema da história deveria ser: *Eadem, sed aliter."* (III, 227. "As mesmas coisas, mas de formas diferentes.") Quanto mais as coisas mudam, mais continuam as mesmas.

Aquele para quem os homens e todas as coisas não tenham parecido, o tempo todo, meros fantasmas ou ilusões, não tem capacidade para a filosofia. (...) A verdadeira filosofia da história está em perceber que, em todas as intermináveis mudanças e heterogênea complexidade de eventos, é apenas o mesmíssimo ser inalterável que está diante de nós, que hoje persegue os mesmos fins que perseguia ontem e perseguirá sempre. O filósofo histórico tem, por isso, de reconhecer o caráter idêntico em todos os eventos (...), e, apesar de toda a variedade de circunstâncias especiais, de trajes, condutas e costumes, ver em toda parte a mesma Humanidade. (...) Ter lido Heródoto é, do ponto de vista filosófico, ter estudado bastante história. (...) O tempo todo e em toda parte o verdadeiro símbolo da natureza é o círculo, porque ele é o plano ou tipo de recorrência (III, 227 e 267; Wallace, 97. Cf. a "eterna recorrência" de Nietzsche).

Gostamos de acreditar que toda a história é uma preparação vacilante e imperfeita para a magnífica era da qual somos o espírito e a cúpula; mas essa ideia de progresso é mera presunção e tolice. "Em geral, os sábios, em todas as eras, sempre disseram as mesmas coisas, e os tolos, que em todas as épocas formam a imensa maioria, também à sua maneira sempre agiram da mesma forma e fizeram o oposto; e assim continuará a ser.

Porque, como diz Voltaire, deixaremos o mundo tão tolo e depravado quanto o encontramos." (Introdução a "A Sabedoria da Vida").

À luz de tudo isso, temos uma nova e mais sinistra sensação de inelutável realidade do determinismo. "Spinoza diz (Epístola 62) que se uma pedra que foi projetada no ar tivesse consciência, iria acreditar que estava se movendo por sua livre vontade. A isto eu acrescento apenas que a pedra teria razão. Para ela, o impulso que lhe é dado representa o mesmo que o motivo para mim; e o que na pedra aparece como coesão, gravitação, rigidez, é, na sua natureza interna, o mesmo que reconheço também em mim, e o que a pedra também, se lhe fosse dado o conhecimento, reconheceria como vontade." (II, 164). Mas nem na pedra nem no filósofo a vontade é "livre". A vontade, como um todo, é livre, por não existir nenhuma outra além dela que possa limitá-la; mas cada parte da Vontade universal — cada espécie, cada organismo, cada órgão — é irrevogável- mente determinada pelo todo.

Todo mundo se considera, *a priori,* perfeitamente livre, mesmo em suas ações individuais, e acha que a todo momento pode começar outra maneira de viver, o que apenas significa que pode se tornar outra pessoa. Mas *a posteriori,* através da experiência, verifica, para surpresa sua, que não é livre, mas está sujeito à necessidade; que, apesar de todas as suas resoluções e reflexões, não altera a sua conduta e que, do começo ao fim da vida, deverá pôr em prática as características que ele próprio condena e, por assim dizer, representar o papel que assumiu, até o fim (I, 147).

V. O MUNDO COMO MAL

Mas, se o mundo é vontade, deve ser um mundo de sofrimentos.

Em princípio, porque a própria vontade indica necessidade, e o que ela pretende agarrar é sempre maior do que a sua capacidade. Para cada desejo satisfeito, restam dez que são negados. O desejo é infinito, a realização é limitada — "é como as esmolas dadas a um mendigo, que o mantêm vivo hoje para que sua miséria seja prolongada amanhã. (...) Enquanto nossa consciência estiver tomada pela nossa vontade, enquanto nos entregarmos à multidão de desejos com suas constantes esperanças e temores, enquanto estivermos sujeitos a ter vontade, nunca poderemos ter felicidade ou paz duradoura" (I, 253). E a realização nunca satisfaz; nada é tão fatal para um ideal do que a sua realização. "A paixão satisfeita leva com mais frequência à infelicidade do que à

felicidade. Porque suas exigências muitas vezes conflitam tanto com o bem-estar pessoal do interessado, que o prejudicam." (III, 368). Todo indivíduo traz dentro de si uma contradição disruptiva; o desejo realizado cria um novo desejo, e assim por diante, eternamente. "No fundo, isso resulta do fato de que a vontade tem de viver dela própria, porque nada existe além dela, e ela é uma vontade faminta." (l, 201)

Em cada indivíduo, a medida do sofrimento que lhe é essencial foi determinada, de uma vez por todas, pela natureza; uma medida que não pode ficar vazia nem ser cheia em excesso. (...) Se uma grande e premente preocupação nos é tirada do peito (...), imediatamente é substituída por outra, cuja matéria-prima já se encontrava lá mas não podia ser percebida pela consciência como preocupação porque não havia lugar para ela. (...) Mas, agora que há espaço, ela vem ocupar o trono (l, 409).

Repetindo, a vida é má porque a dor é o seu estímulo e sua realidade fundamentais, sendo o prazer meramente uma cessação da dor. Aristóteles tinha razão: o homem sábio procura não o prazer, mas a liberdade em relação à preocupação e à dor.

Toda satisfação, ou aquilo que comumente é chamado de felicidade, é, na realidade e na essência, apenas negativa. (...) Não estamos devidamente cônscios das graças e vantagens que realmente temos, e tampouco lhes damos valor, mas as consideramos apenas como coisas naturais, porque elas só nos satisfazem de forma negativa, controlando o sofrimento. Só depois de perdê-las é que ficamos sensíveis ao seu valor; porque a necessidade, a privação, o sofrimento são a coisa positiva, comunicando-se diretamente conosco. (...) O que levou os cínicos a repudiarem o prazer sob qualquer forma, senão o fato de que a dor, em maior ou menor grau, está sempre vinculada ao prazer? (...) A mesma verdade se contém no belo provérbio francês: *le mieux est l'ennemi du bien (*I, 411; "Conselhos e Máximas", p. 5. "O ótimo *é* inimigo do bom.").

A vida é má porque, "tão logo a necessidade e o sofrimento dão uma trégua a um homem, o tédio se lhe aproxima tanto que ele necessariamente exige distração" (I, 404) — isto é, mais sofrimento. Mesmo se a Utopia socialista fosse alcançada, restariam inúmeros males, porque alguns deles — como a luta — são essenciais à vida; e se todos os males fossem eliminados e a luta acabasse de todo, o tédio se tornaria tão intolerável quanto a dor. Assim, "a vida oscila, como um pêndulo, para a frente e para trás, entre dor e tédio. (...) Depois que o homem transformou todos os sofrimentos e tormentos na concepção do inferno, para o céu restou apenas o tédio" (I, 402). Quanto mais sucesso alcançamos, mais entediados ficamos. "Assim como a necessidade é o constante flagelo

do povo, o tédio é o flagelo do mundo elegante. Na classe média, o tédio é representado pelos domingos, e a necessidade, pelos dias de semana." (I, 404).

A vida é má porque quanto mais elevado o organismo, maior o sofrimento. A evolução do conhecimento não é solução.

Porque, à medida que o fenômeno da vontade se torna mais completo, o sofrimento se torna cada vez mais aparente. Na planta ainda não há sensibilidade, não havendo, portanto, dor. Um certo grau muito pequeno de sofrimento é experimentado pelas espécies mais baixas da vida animal — os infusórios e os radiados; até nos insetos a capacidade de sentir e sofrer ainda é limitada. Ela aparece, primeiro, em alto grau, com o completo sistema nervoso dos animais vertebrados, e sempre em grau mais elevado quanto mais a inteligência se desenvolve. Assim, na proporção que o conhecimento atinge a distinção, que a consciência ascende, a dor também aumenta e chega ao seu ponto máximo no homem. E então, outra vez, quanto mais distintamente o homem sabe — quanto mais inteligente ele for —, mais dor ele terá; o homem dotado de gênio sofre mais do que todos os outros (I, 400)

Aquele que aumenta o conhecimento, portanto, aumenta o sofrimento. Até a memória e a antevisão aumentam a miséria humana; porque a maior parte do nosso sofrimento está no retrospecto ou na antecipação; a dor, em si, é breve. Como é maior o sofrimento causado pelo pensamento na morte do que pela morte em si!

Por fim, e acima de tudo, a vida é má porque a vida é guerra. Em toda parte na natureza vemos luta, competição, conflito e uma suicida alternância de vitória e derrota. Toda espécie "luta pela matéria, pelo espaço e pelo tempo das outras".

A hidra jovem, que cresce como um botão da hidra-mãe e depois se separa desta, luta, enquanto ainda unida à genitora, pela presa que se oferece, de modo que uma tira a presa da boca da outra. A formiga-buldogue da Austrália nos oferece o mais extraordinário exemplo desse tipo; porque, se ela for cortada em dois pedaços, começa uma batalha entre a cabeça e a traseira. A cabeça pega a traseira com os dentes, e a traseira se defende bravamente aferroando a cabeça; a batalha pode durar meia hora, até as duas morrerem ou serem carregadas por outras formigas.

Essa disputa acontece toda vez que se tenta o experimento. (...) Yunghahn conta que viu, em Java, uma planície, até onde a vista podia alcançar, inteiramente coberta de

esqueletos, achando que se tratava de um campo de batalha; tratava-se, no entanto, apenas dos esqueletos de enormes tartarugas (...), que vão para lá, saídas do mar, para pôr seus ovos e então são atacadas por cães selvagens que, com a sua força conjunta, viram-nas de costas, retiram-lhes a pequena casca da barriga e as devoram vivas. Mas é frequente um tigre atacar os cães. (...) É para isso que aquelas tartarugas nascem. (...) Assim, a vontade de viver, em toda parte, saqueia a si mesma e de diferentes formas, é o seu próprio alimento, até que finalmente a raça humana, por dominar todas as outras, considera a natureza uma fábrica para seu uso. No entanto, até mesmo a raça humana (...) revela em si mesma, com uma distinção muitíssimo terrível, esse conflito, esse desacordo da vontade consigo mesma; e verificamos que *homo homini lúpus (*I, 192; III, 112; I, 191. "O homem é o lobo do homem").

O quadro total da vida é quase que demasiado doloroso para ser contemplado; a vida depende de não o conhecermos bem demais.

Se fizéssemos um homem ver claramente os terríveis sofrimentos e misérias a que a sua vida está exposta constantemente, ele ficaria horrorizado; e se conduzíssemos o otimista crônico pelos hospitais, enfermarias e salas de operações cirúrgicas, pelas prisões, câmaras de tortura e choças de escravos, por campos de batalhas e locais de execuções; se abríssemos para ele todas as escuras moradas da miséria, onde ela se esconde dos olhares da fria curiosidade; e, finalmente, deixássemos que ele olhasse para dentro dos famintos calabouços de Ugolino, também ele iria compreender, afinal, a natureza deste "melhor de todos os mundos possíveis". Porque, de onde tirou Dante a matéria-prima do seu inferno, a não ser do nosso mundo real? E, no entanto, ele fez um inferno muito adequado com esse material. Mas quando, por outro lado, pretendeu descrever o céu e suas delícias, teve diante de si uma dificuldade insuperável, pois o nosso mundo não fornece matéria-prima alguma para isso. (...) Todo poema épico e dramático só pode representar uma disputa, um esforço, uma luta pela felicidade; uma felicidade nunca duradoura e completa. Ele conduz o seu herói através de mil perigos e dificuldades até o objetivo; tão logo ele é atingido, urge fazer descer o pano; porque agora não restaria nada a fazer senão mostrar que o fulgurante objetivo no qual o herói esperava encontrar a felicidade só fizera desapontá-lo, e que depois de consegui-lo ele não estava em situação melhor do que antes (I, 419 e 413).

Somos infelizes casados, e infelizes não casados. Somos infelizes quando sozinhos, e infelizes em sociedade: somos como ouriços-cacheiros que se agrupam à procura do calor, sem conforto quando o grupo está muito apertado e, no entanto, infelizes quando separados. É tudo muito engraçado; e "a vida de todo indivíduo, se a considerarmos

como um todo (...), e só destacarmos suas características mais importantes, na realidade é uma tragédia; examinada em detalhe, porém, tem as características de uma comédia" (I, 415). Pense bem:

Entrar aos cinco anos de idade para uma fiação de algodão ou outra fábrica, e sentar-se ali diariamente, primeiro dez, depois doze e por fim catorze horas, realizando o mesmo trabalho mecânico, é pagar caro pelo prazer de respirar. Mas é este o destino de milhões, assim como de outros milhões. (...) Repetindo, sob a crosta firme do planeta habitam poderosas forças da natureza que, tão logo um acidente lhes permita liberdade de ação, devem necessariamente destruir a crosta, com tudo o que nela vive, como já aconteceu pelo menos três vezes no nosso planeta e provavelmente irá acontecer com maior frequência. O terremoto de Lisboa, o terremoto do Haiti, a destruição de Pompéia são apenas pequenos indícios do que é possível (III, 389 e 395).

Diante disso tudo, "o otimismo é uma zombaria amarga das desgraças do homem" (I, 420) e "não podemos atribuir à *Teodicéia*" de Leibniz, "como revelação metódica e ampla do otimismo, qualquer outro mérito que não de ter dado ensejo, mais tarde, ao imortal *Cândido*, do grande Voltaire; através do qual a mui repetida e pouco convincente desculpa para o mal do mundo — de que o mau às vezes faz surgir o bom — recebeu uma confirmação que ele não esperava" (III, 394). Em suma, "a natureza da vida se nos apresenta, por toda parte, como proposital e calculada para despertar a convicção de que nada, absolutamente nada, vale a nossa luta, nossos esforços, e disputas; que todas as coisas boas são uma vaidade, o mundo em todos os seus fins está falido, e a vida é um negócio que não dá para cobrir as despesas" (III, 383).

Para ser feliz, tem-se de ser tão ignorante quanto os jovens. A juventude pensa que ter vontade e lutar são prazeres; ela ainda não descobriu a enfadonha insaciabilidade do desejo e a infrutuosidade da realização; ela ainda não percebe a inevitabilidade da derrota.

A alegria e a vivacidade da juventude são devidas, em parte, ao fato de que, quando estamos subindo a montanha da vida, a morte não está visível; ela se encontra lá embaixo, no outro lado. (...) A caminho do fim da vida, cada dia que vivemos nos dá o mesmo tipo de sensação que o criminoso experimenta a cada passo que dá a caminho do cadafalso. (...) Para ver como a vida é curta, é preciso ter vivido bastante. (...) Até o nosso trigésimo sexto ano de vida, podemos ser comparados, no que diz respeito à maneira de usarmos nossa energia vital, às pessoas que vivem dos juros do dinheiro;

aquilo que gastam hoje tornam a ter amanhã. Mas, a partir daí, nossa situação é igual à do investidor que começa avançando indevidamente sobre o capital. (...) E o medo dessa calamidade que faz com que o amor pela posse aumente com a idade. (...) Assim, longe de a juventude ser o período mais feliz da vida, há muito mais verdade na observação feita por Platão, no início de *A República,* de que o prêmio devia, isso sim, ser dado à velhice, porque aí, finalmente, o homem fica livre da paixão animal que até então nunca deixou de intranquilizá-lo. (...) No entanto, não se deve esquecer de que, quando essa paixão é extinta, o verdadeiro cerne da vida se acaba e nada resta, a não ser a concha oca; ou, sob outro ponto de vista, a vida se torna, então, como uma comédia que, iniciada com atores reais, é continuada e levada até o fim por autômatos vestindo a roupa que era deles ("Conselhos e Máximas", 124-139.).

No fim, encontramos a morte, justamente quando a experiência começa a se coordenar em sabedoria, o cérebro e o corpo começam a se deteriorar. 'Tudo se demora apenas um momento e se precipita para a morte." (II, 454; 111, 269). E se a morte fica aguardando o momento propício, está apenas brincando conosco como um gato com um camundongo sem saída. "Está claro que, assim como o nosso caminhar não passa, deve-se admitir, de uma queda constantemente evitada, que a vida do nosso corpo não passa de uma morte constantemente evitada, uma morte sempre adiada." ("Conselhos e Máximas", 28, nota). "Entre os magníficos ornamentos e acessórios dos déspotas orientais, há sempre um dispendioso frasco de veneno." (I, 119). A filosofia do Oriente compreende a onipresença da morte e dá aos seus estudantes aquele aspecto calmo e digna lentidão de seus modos que vêm de uma consciência da brevidade da existência pessoal. O medo da morte é o começo da filosofia e a causa final da religião. O homem médio não consegue resignar-se com a morte; portanto, ele cria inúmeras filosofias e teologias; a prevalência de uma crença na imortalidade é um símbolo do terrível temor da morte.

Assim como a teologia é um refúgio da morte, a insanidade é um refúgio do sofrimento. "A loucura vem como meio de evitar a recordação do sofrimento" (I, 250); é uma ruptura salvadora do fio da consciência; só podemos sobreviver a certas experiências ou temores esquecendo-nos deles.

Com que relutância pensamos em coisas que prejudicam poderosamente nossos interesses, ferem o nosso orgulho ou interferem nos nossos desejos! Com que dificuldade nos decidimos a expor essas coisas ao nosso intelecto, para uma investigação cuidadosa e séria! (...) Nessa resistência da vontade em permitir que aquilo que lhe seja contrário seja submetido ao exame do intelecto está o lugar pelo qual a loucura poderá inserir-se na mente. (...) Se a resistência da vontade contra a

apreensão de certo conhecimento for tal que a operação não se realize em sua totalidade, certos elementos ou circunstâncias se tornam, para o intelecto, inteiramente suprimidos, porque a vontade não suporta vê-los; e então, devido às conexões necessárias, os hiatos que assim surgem são preenchidos à vontade; assim, a loucura aparece. Porque o intelecto abriu mão de sua natureza para agradar à vontade; o homem, agora, imagina aquilo que não existe. No entanto, a loucura que surgiu desse modo é o esquecimento do sofrimento insuportável; foi o último remédio da natureza atormentada, isto é, da vontade (III, 167-9. Uma fonte de Freud).

O refúgio final é o suicídio. Nele, finalmente, por estranho que pareça, o pensamento e a imaginação derrotam o instinto. Dizem que Diógenes pôs fim à própria vida recusando-se a respirar — que vitória sobre a vontade de viver! Mas esse triunfo é meramente individual; a vontade continua na espécie. A vida ri do suicídio e sorri para a morte; para cada morte deliberada existem milhares de nascimentos indeliberados. "O suicídio, a voluntariosa destruição da existência fenomenal isolada, é um ato fútil e tolo, porque a coisa em si mesma — a espécie, a vida e a vontade em geral — continua inalterada por ele, assim como o arco-íris dura por maior que seja a velocidade com que os pingos que o sustentam venham a cair." (I, 515). A miséria e a luta continuam depois da morte do indivíduo, e devem continuar enquanto a vontade for a dominante no homem. Não pode haver vitória alguma sobre os males da vida enquanto a vontade não estiver inteiramente subordinada ao conhecimento e à inteligência.

VI. A SABEDORIA DA VIDA

1. FILOSOFIA

Pense, primeiro, no absurdo do desejo de bens materiais. Os tolos acreditam que se ao menos puderem ficar ricos, suas vontades poderão ficar inteiramente satisfeitas; supõe-se que um homem de recursos seja um homem com recursos para a satisfação de todos os desejos. "As pessoas, muitas vezes, são censuradas por desejarem dinheiro acima de todas as coisas e por gostarem mais dele do que de qualquer outra coisa; mas é natural, e até inevitável, que elas adorem aquilo que, como um incansável Proteu, está sempre pronto a se transformar no objeto que seus devaneios e seus diversos desejos possam fixar-se. Tudo mais só pode satisfazer *um* desejo; só o dinheiro é absolutamente bom, (...) por ser a satisfação abstrata de todos os desejos." (*Ensaios,* "A Sabedoria da Vida", p. 47). Apesar de tudo, uma vida dedicada à aquisição de riqueza é inútil, a menos que saibamos convertê-la em alegria; e isso é uma arte que exige cultura e

sabedoria. Uma sucessão de buscas sensuais nunca satisfaz por muito tempo; é preciso compreender os fins da vida e a arte de adquirir meios. "Os homens estão mil vezes mais preocupados em ficarem ricos do que em adquirirem cultura, embora seja inteiramente certo que aquilo que um homem *é* contribui mais para sua felicidade do que aquilo que ele *tem."* (p. 41). "O homem que não tenha necessidades mentais é chamado de filisteu" (p. 39. "A tranquilidade no lazer é difícil.") não sabe o que fazer com o seu lazer — *difficilis in otio quies* (p. 39. "A tranquilidade no lazer é difícil.") *gananciosamente, vai de um lugar para o outro à procura de novas sensações; e afinal é conquistado pela nêmesis dos ricos ociosos ou do voluptário inconsequente — o tédio* (p. 22).

Não a riqueza, mas a sabedoria é o Caminho. "O homem é ao mesmo tempo um impetuoso esforço da vontade (cujo foco está no sistema reprodutor) e um eterno, livre, sereno súdito do conhecimento puro (do qual o foco é o cérebro)." (I, 262). É maravilhoso dizer que o conhecimento, embora nascido da vontade, ainda poderá chegar a dominá-la. A possibilidade da independência do conhecimento aparece pela primeira vez na maneira indiferente como o intelecto responde, em algumas oportunidades, aos ditames do desejo. "As vezes o intelecto se recusa a obedecer à vontade: por exemplo, quando tentamos em vão fixar a mente em alguma coisa, ou quando chamamos em vão pela memória à procura de algo que a ela foi confiado. A raiva da vontade contra o intelecto, em tais ocasiões, torna muito clara a sua relação com ele, bem como a diferença entre os dois. De fato, atormentado por essa raiva, às vezes o intelecto traz oficiosamente o que lhe pediram horas depois, ou mesmo na manhã seguinte, de forma inteiramente inesperada e inoportuna." (II, 439). Dessa subserviência imperfeita, o intelecto poderá passar ao domínio. "De acordo com uma reflexão anterior ou uma necessidade reconhecida, o homem sofre ou realiza a sangue-frio aquilo que é da máxima, e com frequência terrível, importância para ele: suicídio, execução, duelo, empreendimentos de todo tipo plenos de perigo para a vida; e, de modo geral, coisas contra as quais se rebela toda a sua natureza animal. Nessas circunstâncias, vemos até que ponto a razão dominou a natureza animal." (I, 112).

Esse poder do intelecto sobre a vontade permite o desenvolvimento deliberado; o desejo pode ser moderado ou acalmado pelo conhecimento; e acima de tudo por uma filosofia determinista que reconheça tudo como o resultado inevitável de seus antecedentes. "De dez coisas que nos perturbam, nove não teriam como fazê-lo se as compreendêssemos perfeitamente no que se referisse a suas causas, conhecendo, portanto, sua necessidade e sua verdadeira natureza. (...) Porque aquilo que a brida e o freio são para um cavalo indócil, o intelecto é para a vontade de um homem." (II, 426). "E uma necessidade tanto interna quanto externa: nada nos reconcilia tão inteiramente

quanto o conhecimento distinto." (II, 426). Quanto mais conhecemos nossas paixões, menos elas nos controlam; e "nada nos protegerá tanto da compulsão externa quanto o controle de nós mesmos" ("P. 5 Conselhos e Máximas", p. 51). *Si vis tibi omnia subjicere*, *subjice te rationi* ("Se quiseres sujeitar todas as coisas a ti mesmo, sujeita-te à razão." — *Sêrteca)*. A maior de todas as maravilhas não é o conquistador do mundo, mas o dominador de si próprio.

Assim, a filosofia purifica a vontade. Mas ela deve ser entendida como experiência e pensamento, não como mera leitura ou estudo passivo.

A constante entrada dos pensamentos de terceiros deve confinar e abafar os nossos; e, na verdade, a longo prazo, paralisar o poder de raciocínio. (...) A inclinação da maioria dos eruditos é uma espécie de *fuga vacui* (Sucção a vácuo) da pobreza de suas próprias mentes, o que forçosamente atrai os pensamentos dos outros. (...) É perigoso ler sobre um assunto antes de termos pensado nele. (...) Quando lemos, uma outra pessoa pensa por nós; nós apenas repetimos o seu processo mental. (...) Por isso, se alguém passar quase o dia todo lendo, acabará perdendo gradativamente a capacidade de pensar. (...) A experiência do mundo pode ser considerada como uma espécie de texto, em relação ao qual a reflexão e o conhecimento constituem o comentário. Onde há muita reflexão e conhecimento intelectual, e muito pouca experiência, o resultado se assemelha aos livros que têm, numa página, duas linhas de texto para quarenta de comentários (II, 254; *Ensaios,* "Livros e Leitura"; "Conselhos e Máximas", p. 21).

O primeiro conselho, então, é Vida antes dos livros; e o segundo, Texto antes do comentário. Leia os criadores, de preferência aos expositores e críticos. "Só dos próprios autores podemos receber pensamentos filosóficos: portanto, quem se sentir atraído para a filosofia deverá procurar seus imortais ensinadores no tranquilo santuário de suas obras." (I, xxvii). Uma obra de gênio vale mil comentários.

Dentro dessas limitações, a busca da cultura, mesmo através dos livros, é valiosa, porque a nossa felicidade depende do que temos na cabeça, e não do que temos nos bolsos. Até a fama é uma tolice; "a cabeça dos outros é um péssimo lugar para ser a sede da verdadeira felicidade de um homem" ("A Sabedoria da Vida", p. 117).

O que um ser humano pode ser para outro não é grande coisa; no fim, todo mundo fica sozinho; e o importante é quem fica sozinho. (...) A felicidade que recebemos de nós mesmos é maior do que a que conseguimos no nosso meio. (...) O mundo em que o homem vive toma a sua forma principalmente pela maneira pela qual ele o vê. (...)

Como tudo o que existe, ou acontece, para um homem só existe na sua consciência, e acontece só para ele, a coisa mais essencial para um homem é a constituição de sua consciência. (...) Portanto, há uma grande verdade quando Aristóteles diz que "Ser feliz significa ser autossuficiente" (*Ibid.,* pp. 27 e 4-9).

A maneira de fugir do mal do desejo perpétuo é a contemplação inteligente da vida e a conversa com as realizações dos grandes de todas as épocas e países; foi só para essas mentes dedicadas que esses grandes viveram. "O intelecto altruísta ergue-se como um perfume acima dos defeitos e das loucuras do mundo da Vontade." ("A Sabedoria da Vida" 34, p. 108). A maioria dos homens nunca se eleva acima da visão das coisas como objetos do querer — daí o seu infortúnio; mas ver as coisas puramente como objetos de compreensão é alçar-se para a liberdade.

Quando uma causa externa ou disposição interna nos tira de repente da interminável corrente do querer, e livra o conhecimento da escravidão da vontade, a atenção já não é mais dirigida para os motivos do querer, mas compreende as coisas livres das suas relações com a vontade e, assim, as observa sem interesse pessoal, sem subjetividade, de forma puramente objetiva — entrega-se inteiramente a elas desde que sejam ideias, mas não na medida em que sejam motivos. Então, de repente, a paz que sempre procuramos, mas que sempre nos escapou no antigo caminho dos desejos, vem até nós por sua livre vontade e para nós é bom. É o estado sem sofrimento que Epicuro considerava o maior dos bens e o estado dos deuses; porque ficamos, por enquanto, livres da infeliz luta da vontade; respeitamos o Sabbath da pena de trabalhos forçados do querer; a roda de Ixíon fica parada (I, 254. Ixíon, segundo a mitologia clássica, tentou tirar Juno de Júpiter e foi punido sendo amarrado a uma roda que girava eternamente.)..

2 GÊNIO

O gênio é a mais alta forma desse conhecimento sem interferência da vontade. As mais baixas formas de vida são inteiramente constituídas de vontade, sem conhecimento; o homem, de maneira geral, é em sua maioria vontade e pouco conhecimento; o gênio é, em sua maioria, conhecimento e pouca vontade. "O gênio consiste no seguinte: a faculdade de saber recebeu um desenvolvimento consideravelmente maior do que serviço da vontade exige." (III, 139). Isso envolve uma certa passagem de força da atividade reprodutora para a intelectual. "A condição fundamental do gênio é uma predominância anormal da sensibilidade e da irritabilidade sobre o poder reprodutor."

(III, 159). Daí a inimizade entre o gênio e a mulher, que representa a reprodução e a submissão do intelecto à vontade de viver e fazer viver. "As mulheres podem ter um grande talento, mas nenhum gênio, porque continuam sempre subjetivas" (*Ibid)*; com elas, tudo é pessoal, e considerado como um meio para fins pessoais. Por outro lado,

o gênio é simplesmente a mais completa objetividade — isto é, a tendência objetiva da mente. (...) O gênio é o poder de esconder inteiramente os próprios interesses, desejos e metas, de renunciar inteiramente à própria personalidade durante algum tempo, a fim de continuar sendo puro sujeito que sabe, visão clara do mundo. (...) Portanto, a expressão de gênio em um rosto consiste no seguinte: nela é visível uma decidida predominância do conhecimento sobre a vontade. Nas fisionomias comuns há uma predominante expressão de vontade, e vemos que o conhecimento só entra em atividade sob o impulso da vontade, sendo dirigido meramente por motivos de interesse e vantagem pessoais (I, 240 e 243).

Livre da vontade, o intelecto pode ver o objeto tal como é; "o gênio ergue para nós o espelho mágico no qual tudo aquilo que é essencial e importante nos é mostrado, reunido e colocado com a maior clareza, e aquilo que é acidental e estranho é deixado de fora" (I, 321). O pensamento atravessa a paixão como a luz do sol corta uma nuvem, e revela o cerne das coisas; passa por detrás do individual e do particular e vai à "Ideia Platônica" ou essência universal, da qual ela é uma forma — assim como um pintor vê, na pessoa que ele retrata, não apenas o caráter e as feições individuais, mas uma qualidade universal e uma realidade permanente para cuja revelação o indivíduo é apenas um símbolo e um meio. O segredo do gênio, então, está na clara e imparcial percepção do objetivo, do essencial e do universal.

Essa eliminação da equação pessoal que deixa o gênio tão mal adaptado no mundo de atividade voluntariosa, prática e pessoal. Por enxergar tão longe, ele não vê o que está perto; ele é imprudente e "esquisito"; e, enquanto a sua visão está fixada numa estrela, ele cai num poço. Daí, em parte, a insociabilidade do gênio; ele está pensando no fundamental, no universal, no eterno; outros estão pensando no temporário, no específico, no imediato; sua mente e a deles não têm uma área comum, e nunca se encontram. "Em geral, o homem só é sociável na medida em que for intelectualmente pobre e ordinariamente vulgar." (”A Sabedoria da Vida", p. 24. *An apologia pro vita sua*). O homem de gênio tem suas compensações e não precisa tanto de companhia quanto as pessoas que vivem numa dependência perpétua do mundo exterior. "O prazer que ele recebe de toda a beleza, o consolo que a arte proporciona, o entusiasmo do artista (...) habilitam-no a esquecer as preocupações da vida e o recompensam pelo

sofrimento que aumenta em proporção à clareza da consciência e pela sua solidão desértica entre uma raça diferente de homens." (I, 345).

O resultado, no entanto, é que o gênio se vê forçado ao isolamento e, às vezes, a caminho da loucura; a extrema sensibilidade, que lhe traz a dor juntamente com a imaginação e a intuição, combina-se com a solidão e a má adaptação para romper os laços que prendem a mente à realidade. Aristóteles estava certo, uma vez mais: "Os homens que se distinguem em filosofia, política, poesia ou arte parecem ter, todos, um temperamento melancólico" ("A Sabedoria da Vida", p. 49). A direta conexão entre loucura e gênio "é estabelecida pelas biografias de grandes homens, como Rousseau, Byron, Afieri etc." (A fonte de Lombroso — que acrescenta Schopenhauer à lista). Através de uma diligente busca em manicômios, descobri casos individuais de pacientes que eram indubitavelmente dotados de grande talento e cujo gênio transparecia visivelmente através de sua loucura (I, 247).

No entanto, nesses semiloucos, nesses gênios, está a verdadeira aristocracia da Humanidade. "No que se refere ao intelecto, a natureza é altamente aristocrática. As distinções que ela estabeleceu são maiores do que aquelas feitas em qualquer país segundo nascimento, posição, riqueza ou casta (II, 342). A natureza só dá gênio a uns poucos, porque um temperamento desses seria um entrave para as atividades normais da vida, que exigem concentração no específico e no imediato. "A natureza, na verdade, pretendia que até os homens cultos fossem lavradores do solo; de fato, os professores de filosofia deveriam ser avaliados segundo este padrão; e então veríamos que suas realizações correspondem a todas as expectativas razoáveis." (III. 20. O professor de filosofia poderá vingar-se salientando que, por natureza, parecemos mais caçadores do que agricultores; que a agricultura é uma invenção humana, não um instinto natural).

3. ARTE

Essa liberação do conhecimento da escravidão da vontade, esse esquecimento do eu individual e de seu interesse material, essa elevação da mente à contemplação da verdade sem influência da vontade são funções da arte. O objetivo da ciência é o universal que contém muitos particulares; o objetivo da arte é o particular que contém um universal. "Até mesmo o retrato deveria ser", como diz Winckelmann, "o ideal do indivíduo." (I, 290) Ao pintar animais, o mais característico é considerado o mais bonito, por melhor revelar a espécie. Uma obra de arte obtém sucesso, então, na proporção em que sugira a Ideia Platônica, ou universal, do grupo ao qual o objeto

representado pertence. O retrato de um homem deve visar, portanto, não à fidelidade fotográfica, mas "a expor, tanto quanto possível, através de uma figura, alguma qualidade essencial ou universal do homem" (Assim, na literatura, a retratação de um personagem alça-se à grandeza — mantidos inalterados os demais elementos — na medida em que o indivíduo nitidamente descrito represente também um tipo universal, como Fausto e Margarida ou Quixote e Sancho Pança). A arte é maior do que a ciência porque esta avança através do acúmulo diligente e do raciocínio cauteloso, enquanto aquela atinge o seu objetivo de imediato, pela intuição e pela apresentação; a ciência pode se dar bem com o talento, mas a arte requer gênio.

Nosso prazer na natureza, como na poesia ou na pintura, é derivado da contemplação do objeto sem participação da vontade pessoal. Para o artista, o Reno é uma série variada de paisagens fascinantes, agitando os sentidos e a imaginação com sugestões de beleza; mas o viajante dedicado a seus problemas pessoais "verá o Reno e suas margens apenas como uma linha, e as pontes apenas como linhas que cortam a primeira" (III, 145). O artista se libera tanto das preocupações pessoais, que "para a percepção artística tanto faz vermos o pôr-do-sol de dentro de uma prisão ou de um palácio" (I, 265). "E essa bênção de percepção sem interferência da vontade que cobre com uma encantadora atração o passado e o distante, apresentando-os a nós sob uma luz tão clara." (I, 256). Mesmo os objetos hostis, quando os contemplamos sem a excitação da vontade e sem perigo imediato, tornam-se sublimes. Da mesma forma, a tragédia pode assumir um valor estético ao nos livrar da luta da vontade individual e habilitar-nos a ver o nosso sofrimento com uma visão mais ampla. A arte atenua os males da vida ao nos mostrar o eterno e o universal por detrás do transitório e do individual. Spinoza não se enganara: "Na medida em que a mente vê as coisas em seu aspecto eterno, participa da eternidade" (I, 230. Cf. Goethe: "Não há melhor libertação do mundo" de lutas "do que através da arte". — *Elective Affinities,* Nova York, 1902, p. 336).

Esse poder das artes, de nos elevar acima da competição de vontades, é possuído, acima de tudo, pela música[2]. "A música não é, em absoluto, como as outras artes, a cópia das Idéias" ou essências das coisas, mas "a cópia da própria Vontade"; ela nos mostra a vontade eternamente em movimento, lutando, vagando, sempre voltando, afinal, para si mesma, a fim de recomeçar a luta. "E por isso que o efeito da música é mais poderoso e penetrante do que o das outras artes, pois estas só falam de sombras, enquanto ela fala da coisa em si mesma." ("Schopenhauer foi o primeiro a reconhecer e designar, com clareza filosófica, a posição da música com referência às outras belas-artes." — Wagner, *Beethoven,* Boston, 1872, p. 23). Ela difere, também, das outras artes porque afeta diretamente os nossos sentimentos (Hanslick *(The Beautiful in Music,* Londres, 1891, p. 23) não concorda com isso e alega que a música só afeta de modo

direto a imaginação. Estritamente, é claro, ela só afeta diretamente os sentidos), e não por intermédio de ideias; fala a algo mais sutil do que o intelecto. O que a simetria é para as artes plásticas, o ritmo é para a música; daí a música e a arquitetura serem essencialmente antípodas; a arquitetura, como disse Goethe, é música congelada; e simetria é ritmo parado.

4. RELIGIÃO

A maturidade de Schopenhauer deu-se conta de que a sua teoria da arte — como sendo a retirada da vontade e a contemplação do eterno e do universal — era também uma teoria de religião. Na juventude, ele recebera muito pouca educação religiosa; e seu temperamento não o levava a respeitar as organizações eclesiásticas de sua época. Desprezava os teólogos: "Como *ultima ratio",* ou último argumento, "dos teólogos, encontramos, em muitas nações, o poste em que são amarrados os condenados a serem queimados vivos" (II, 365); e descrevia a religião como "a metafísica das massas" (*Ensaios,* "Religião", p. 2). Mas, na fase mais adiantada da vida, ele começou a ver um profundo significado em certas práticas e dogmas religiosos. "A controvérsia que existe tão insistentemente em nossa época entre os sobrenaturalistas e os racionalistas baseia-se no fato de não se reconhecer a natureza alegórica de todas as religiões." (II, 369). O cristianismo, por exemplo, é uma profunda filosofia do pessimismo; "a doutrina do pecado original (afirmação da vontade) e da salvação (negação da vontade) é a grande verdade que constitui a essência do cristianismo" (I, 524). O jejum é um notável expediente para enfraquecer os desejos que nunca levam à felicidade, mas à desilusão ou a um desejo maior. "O poder através do qual o cristianismo conseguiu vencer primeiro o judaísmo, e depois o paganismo da Grécia e de Roma, está unicamente no seu pessimismo, na confissão de que o nosso estado é excessivamente deplorável e pecaminoso, enquanto o judaísmo e o paganismo eram otimistas" (II, 372): eles consideravam a religião um suborno aos poderes celestiais em troca de ajuda para o sucesso terreno; o cristianismo considerava a religião um freio para a inútil procura da felicidade terrena. Em meio ao luxo e ao poder mundanos, ela tem erguido o ideal do santo, o Louco em Cristo, que se recusa a lutar e domina por completo a vontade individual (I, 493).

O budismo é mais profundo que o cristianismo, porque faz da destruição da vontade a totalidade da religião e prega o Nirvana como sendo a meta de toda a evolução pessoal. Os hindus eram mais profundos do que os pensadores da Europa, porque sua interpretação do mundo era interna e intuitiva, não externa e intelectual; o intelecto divide tudo, ao contrário da intuição; os hindus viam que o "Eu" é uma ilusão; que o

indivíduo é meramente fenomenal, e que a única realidade é o Ser Infinito — "Este és tu". "Quem puder dizer isso a si mesmo, com relação a todos os seres com os quais entrar em contato" — quem tiver olhos e alma suficientemente limpos para compreender que somos todos membros de um só organismo, somos todos pequeninos córregos em um oceano de vontade —, "estará destinado a ter todas as virtudes e bênçãos, e no caminho certo da salvação." (I, 483). Schopenhauer não acha que o cristianismo venha, algum dia, tomar o lugar do budismo no Oriente: "é o mesmo que dispararmos uma bala contra um rochedo" (I, 460). Em vez disso, a filosofia indiana penetra na Europa e irá alterar profundamente nosso conhecimento e nosso pensamento. "A influência da literatura sanscrítica não penetrará menos profundamente que o reflorescimento das letras gregas no século XV." (I, xiii. Talvez estejamos assistindo ao cumprimento dessa profecia no crescimento da teosofia e de crenças semelhantes). O máximo de sabedoria, então, é o Nirvana: reduzir o nosso eu a um mínimo de desejo e vontade. A vontade do mundo é mais forte do que a nossa; cedamos logo. "Quanto menos a vontade for excitada, menos sofreremos." ("Conselhos e Máximas", p. 19). As grandes obras-primas da pintura sempre representaram fisionomias nas quais "vemos a expressão do mais completo conhecimento, que não é dirigido a determinadas coisas, mas que (...) se tornou a mais tranquila de todas as vontades" (I, 300.). "Aquela paz que é, acima de tudo, razão, aquela perfeita calma do espirito, aquele profundo repouso, aquela inviolável confiança e serenidade (...), tal como Rafael e Correggio representaram, é uma completa e certa interpretação da mensagem divina; só resta o conhecimento — a vontade desapareceu." (I 521).

VII. A SABEDORIA DA MORTE

E, no entanto, é preciso algo mais. Pelo Nirvana, o indivíduo consegue a paz da ausência de vontade e encontra a salvação; mas, e depois do indivíduo? A vida ri da morte do indivíduo; ela irá sobreviver na sua prole ou na prole de outros; mesmo que o seu pequeno córrego da vida seque, existem mil outros córregos que vão ficando mais largos e mais profundos a cada geração. Como pode o Homem ser salvo? Existirá um Nirvana tanto para a raça quanto para o indivíduo?

Obviamente, a única conquista final e radical da vontade deve estar em deter a fonte da vida — a vontade de reproduzir-se. "A satisfação do impulso reprodutor é extrema e intrinsecamente repreensível, porque é a mais forte afirmação da ânsia de viver." (*In* Wallace, p. 29). Que crime essas crianças cometeram, para terem de nascer?

Se, agora, contemplamos o torvelinho da vida, vemos todos ocupados com as privações e misérias da existência, usando o máximo de seus esforços para satisfazer-lhe as infinitas necessidades e evitar as múltiplas aflições que ela proporciona, mas sem ousar ter esperanças de outra coisa que não simplesmente a preservação dessa atormentada existência por um curto espaço de tempo. Nesse ínterim, porém, e em meio a esse tumulto, vemos os olhares de dois amantes se encontrarem, desejosos; no entanto, por que tão secreta, receosa e furtivamente? Porque esses amantes são os traidores que procuram perpetuar todas as privações e todo o trabalho baixo e servil que, do contrário, chegaria rapidamente ao fim; (...) está aqui a profunda razão para a vergonha ligada ao processo da geração (III, 374; 1, 423).

Aqui, a mulher é a culpada; porque quando o conhecimento tiver chegado ao ponto em que há ausência de vontade, seus irrefletidos encantos tornarão a atrair o homem para a reprodução. A juventude não tem compreensão suficiente para perceber quanto esses encantos devem ser breves; e quando vem a compreensão, é tarde demais.

Com as moças, a Natureza parece ter tido em vista o que, na linguagem do teatro, é chamado de *efeito de impacto*; uma vez que durante alguns anos ela as dota de uma abundância de beleza e é pródiga na distribuição de encantos, à custa de todo o resto da vida delas, para que durante aqueles anos elas possam captar a simpatia de algum homem a ponto de fazer com que ele se apresse a assumir o honrado dever de cuidar delas (...) enquanto viverem — um passo para o qual não pareceria haver uma justificativa suficiente, se ao menos a razão dirigisse os pensamentos do homem. (...) Aqui, como em outra parte qualquer, a Natureza age com a sua economia usual; porque assim como a fêmea das formigas depois da fecundação perde as asas, que então são supérfluas, ou mais, são na verdade um perigo para a atividade reprodutora, a mulher, depois de dar à luz um ou dois filhos, em geral perde a beleza; provavelmente, mesmo, por idênticas razões (*Ensaio sobre as Mulheres,* p. 73).

Os rapazes deveriam refletir que "se o objeto que os inspira, hoje, a escrever madrigais e sonetos tivesse nascido dezoito anos antes, dificilmente iria merecer deles um simples olhar" (III, 339). Afinal, os homens são muito mais bonitos, de corpo, do que as mulheres.

Só um homem com o intelecto toldado pelo impulso sexual poderia dar o nome de *o belo sexo* a essa raça de pequena estatura, ombros estreitos, quadris largos e pernas curtas; porque toda a beleza do sexo está vinculada a esse impulso. Em vez de chamar

de bonitas as mulheres, seria mais justo descrevê-las como o sexo inestético. Nem para a música, nem para a poesia, nem para as belas-artes elas têm real e verdadeiramente qualquer senso de suscetibilidade; trata-se de mero simulacro se elas fingem ter esse senso a fim de ajudar seus esforços no sentido de agradarem. (...) Elas são incapazes de um interesse puramente objetivo por qualquer coisa. (...) Os mais destacados intelectos de todo o sexo jamais conseguiram produzir uma única realização nas belas-artes que seja realmente autêntica e original; ou dar ao mundo qualquer trabalho de valor permanente em qualquer esfera (*Ensaio sobre as Mulheres,* p. 79).

Essa veneração das mulheres é um produto do cristianismo e do sentimentalismo alemão; e é, por sua vez, uma das causas do movimento romântico que exalta o sentimento, o instinto e a vontade acima do intelecto (III, 209-14). Os asiáticos não caem nessa e reconhecem francamente a inferioridade da mulher. "Quando as leis deram às mulheres os mesmos direitos dos homens, também deveriam tê-las dotado de intelectos masculinos." (*Ensaio sobre as Mulheres,* p. 84.) Uma vez mais a Ásia demonstra uma honestidade mais refinada do que a nossa em suas instituições matrimoniais; ela aceita como normal e legal o costume da poligamia, que, embora tão amplamente praticado entre nós, á coberto com uma frase a título de folha de parreira: ("Onde existem monógamos de verdade?"). E que absurdo, dar direitos de propriedade às mulheres! "Todas as mulheres têm, com raras exceções, tendência para a extravagância", porque vivem apenas no presente e seu principal esporte ao ar livre é fazer compras. "As mulheres acham que cabe aos homens ganhar dinheiro, e a elas, gastá-lo" (*Ibid.,* p. 75); é esta a concepção que elas têm da divisão do trabalho. "Sou, portanto, de opinião que as mulheres nunca devem ter permissão para gerir seus negócios, devendo estar sempre sob supervisão masculina, seja do pai, do marido, do filho, ou do Estado — como é o caso do Indostão; e que, em consequência, nunca deverão receber plenos poderes para se desfazerem de qualquer propriedade que não tenha sido adquirida por elas." (*In* Wallace, p. 80. Um eco do descontentamento de Schopenhauer com a extravagância de sua mãe). Foi provavelmente o luxo e a extravagância das mulheres da corte de Luís XIII que provocou a corrupção generalizada do governo que culminou na Revolução Francesa (*Ensaio sobre as Mulheres,* p. 89).

Quanto menos nos metermos com as mulheres, então, melhor. Elas não são nem mesmo um "mal necessário" (Frase de Carlyle); a vida é mais segura e tranquila sem elas. Quando os homens reconhecerem a cilada que há na beleza das mulheres, a absurda comédia da reprodução acabará. A evolução da inteligência irá enfraquecer ou frustrar a vontade de reproduzir-se e, com isso, conseguir finalmente a extinção da raça. Nada poderia formar um desfecho mais belo para a insana tragédia da vontade inquieta — por

que deveria a cortina que acaba de baixar sobre a derrota e a morte tornar sempre a subir para uma nova vida, uma nova luta e uma nova derrota? Por quanto tempo seremos atraídos para essa tempestade em um copo d'âgua, essa interminável dor que leva apenas a um doloroso fim? Quando teremos a coragem de desafiar cara a cara a Vontade — e de dizer-lhe que a beleza da vida é uma mentira e que o maior de todos os benefícios é a morte?

VIII. CRÍTICA

A resposta natural a uma filosofia dessas é um diagnóstico médico, da época e do homem.

Voltemos a perceber que temos, aqui, um fenômeno semelhante àquele que, nas fases seguintes a Alexandre e a César, levou primeiro para a Grécia, e depois para Roma, uma torrente de fés e atitudes orientais. E uma característica do Oriente considerar a vontade da natureza muito mais poderosa do que a vontade do homem e chegar logo a uma doutrina de resignação e desesperança. Assim como a decadência da Grécia provocou a palidez do estoicismo e o rubor héctico do epicurismo nas faces de Hélade, o caos das guerras napoleônicas levou para a alma da Europa aquele cansaço melancólico que fez de Schopenhauer a sua voz filosófica. A Europa teve uma terrível dor de cabeça em 1815 (Compare a apatia e o desânimo da Europa hoje (1924) e a popularidade de livros como *Doionfall of Uh Western World,* de Spengler).

O diagnóstico pessoal pode partir da admissão, feita por Schopenhauer, de que a felicidade do homem depende daquilo que ele é, e não de uma circunstância externa. O pessimismo é uma indicação do pessimista. Dadas uma constituição doentia e uma mente neurótica, uma vida de lazer vazio e tédio melancólico, surge a fisiologia adequada à filosofia de Schopenhauer. E preciso o lazer para ser-se pessimista; uma vida ativa traz, quase sempre, boa disposição de corpo e de mente. Schopenhauer admira a serenidade que vem de objetivos modestos e de uma vida equilibrada (I, 422), mas dificilmente poderia falar disso por experiência própria. Realmente, *difficilis in otio quies;* ele tinha dinheiro suficiente para um ócio constante, e descobriu que o lazer continuado era mais intolerável do que trabalho constante. Talvez a tendência dos filósofos para a melancolia se deva à artificialidade das ocupações sedentárias; com demasiada frequência, um ataque contra a vida é meramente um sintoma da esquecida arte da evacuação.

O Nirvana é o ideal de um homem apático, um Childe Harold ou um René, que começara querendo demais, arriscando tudo numa única paixão, e depois, tendo perdido, passou o resto da vida num enfado desapaixonado e petulante. Se o intelecto surge como o servo da vontade, é muito provável que o determinado produto do intelecto que conhecemos como a filosofia de Schopenhauer fosse o disfarce e a justificativa de uma vontade doentia e indolente. E não há dúvida de que suas primeiras experiências com mulheres e com homens criaram uma desconfiança e uma sensibilidade anormais, como aconteceu com Stendhal, Flaubert e Nietzsche. Ele se tornou cínico e solitário. Escreve ele: "Um amigo necessitado não é realmente um amigo; é apenas um tomador de empréstimo" ("Conselhos e Máximas", p. 86); e "Não conte a um amigo nada que você esconderia de um inimigo" (*Ibid.,* p. 96). Ele aconselha uma vida tranquila, monótona, de eremita; tem medo da sociedade e não tem senso dos valores ou deleites da associação humana (*Ibid.,* pp. 24 e 37. Mas a felicidade morre quando não é partilhada.

Existe, é claro, um grande elemento de egoísmo no pessimismo: o mundo não é suficientemente bom para nós, e torcemos para ele nossos narizes filosóficos. Mas isso é esquecer a lição de Spinoza, de que nossos termos de censura e aprovação moral são meramente juízos humanos, a maioria irrelevante quando aplicada ao cosmo como um todo. Talvez o nosso arrogante desgosto pela existência seja um disfarce para um desgosto secreto em relação a nós mesmos: estragamos por completo nossas vidas e lançamos a culpa no "meio ambiente" ou no "mundo", que não têm língua para se defenderem. O homem maduro aceita as limitações naturais da vida; não espera que a Providência seja parcial a seu favor; não pede dados viciados para com eles jogar o jogo da vida. Ele sabe, com Carlyle, que não faz sentido caluniar o sol porque não acende nossos charutos. E talvez, se tivermos inteligência suficiente para ajudá-lo, ele até faça isso; e este vasto cosmo neutro pode se tornar um lugar bem agradável, se o ajudarmos com um pouco da luz do nosso sol particular. Na verdade, o mundo não está nem do nosso lado nem contra nós; não passa de uma matéria-prima em nossas mãos, e pode ser céu ou inferno, dependendo daquilo que somos.

Uma parte da causa do pessimismo, em Schopenhauer e seus contemporâneos, está em suas atitudes e expectativas românticas. A juventude espera demais do mundo; o pessimismo é o dia seguinte do otimismo, assim como 1815 teve de pagar por 1789. A romântica exaltação e libertação do sentimento, do instinto e da vontade, e o romântico desprezo pelo intelecto, pelas restrições e pela ordem, provocaram suas punições naturais; porque "o mundo", como disse Horace Walpole, "é uma comédia para quem pensa, mas uma tragédia para quem sente". "Talvez nenhum movimento tenha sido tão fértil em melancolia quanto o romantismo emocional. (...) Quando o romântico descobre

que seu ideal de felicidade acaba resultando numa infelicidade real, não culpa seu ideal. Simplesmente conclui que o mundo é indigno de um ser tão requintadamente organizado como ele." (Babbitt. *Rousseau and Romanticism,* p. 208.) Como poderia um universo caprichoso satisfazer, algum dia, uma alma caprichosa?

O espetáculo da ascensão de Napoleão ao império, a denúncia de Rousseau — e a crítica de Kant — do intelecto e seus próprios temperamentos e experiências apaixonados conspiraram para sugerir a Schopenhauer a primazia e a fundamentalidade da vontade. Talvez, também, Waterloo e Santa Helena ajudassem a criar um pessimismo nascido, sem dúvida, do amargo contato pessoal com as ferroadas e os castigos da vida. Ali estava a mais dinâmica vontade individual da história, comandando imperiosamente continentes; e, no entanto, sua condenação era tão certa e ignominiosa quanto a do inseto ao qual o dia do nascimento traz uma morte nada invejável. Nunca ocorreu a Schopenhauer que era melhor ter lutado e perdido do que nunca ter lutado; ele não sentia, como o mais masculino e vigoroso Hegel, a glória e a conveniência da luta; ele ansiava pela paz e vivia em meio à guerra. Por toda parte, via a luta; não via, por detrás da luta, a ajuda amiga dos vizinhos, a folgazã alegria de crianças e jovens, as danças de moças animadas, os prontos sacrifícios de pais e amantes, a paciente liberalidade do solo e a renascença da primavera.

E se o desejo, satisfeito, levar a mais outro desejo? Talvez seja melhor que nunca fiquemos satisfeitos. A felicidade, diz uma velha lição, está mais na realização do que na posse ou na saciação. O homem saudável não pede tanto a felicidade quanto uma oportunidade de exercer suas aptidões; e se tiver de pagar o castigo da dor por essa liberdade e esse poder, paga com satisfação; não é um preço muito alto. Precisamos da resistência para nos erguer, tal como ela levanta o aeroplano ou o pássaro; precisamos de obstáculos contra os quais aprimorar nossa força e estimular nosso crescimento. A vida sem tragédia seria indigna de um homem (Cf. o próprio Schopenhauer: "Não ter um trabalho regular, não ter uma esfera fixa de atividade... que desgraça! (...) Esforço, lutas com dificuldades! Isto é tão natural para o homem quanto o é para a toupeira escavar o solo. Ter todas as necessidades satisfeitas é algo intolerável — a sensação de estagnação que vem dos prazeres que duram demais. Sobrepujar dificuldades é experimentar o pleno deleite da existência". — "Conselhos e Máximas", p. 53. Gostaríamos de saber mais sobre o que o Schopenhauer mais maduro achava da brilhante filosofia de sua juventude).

Será verdade que "quem aumenta o conhecimento aumenta o sofrimento", e que são os seres mais altamente organizados que mais sofrem? Sim; mas também é verdade que o

aumento do conhecimento aumenta tanto o prazer quanto o sofrimento e que os mais sutis dos prazeres, bem como as mais agudas das dores, estão reservados para a alma desenvolvida. Voltaire preferia, corretamente, a "infeliz" sabedoria do brâmane à ditosa ignorância da camponesa; queremos experimentar a vida intensa e profundamente, mesmo à custa de sofrimento; queremos nos aventurar em seus mais recônditos segredos, mesmo à custa da desilusão (Anatole France (a última encarnação de Voltaire) dedicou uma de suas obras-primas — *A Tragédia Humana* — à tarefa de mostrar que, embora "a alegria de compreender seja uma alegria triste, aqueles que a provaram uma vez não a trocariam por todas as frívolas festividades e as esperanças sem sentido do rebanho vulgar". Cf. O *Jardim de Epicuro,* Nova York, 1908, p. 120). Virgílio, que havia provado de todos os prazeres e conhecia o luxo dos favores imperiais, acabou "cansando-se de tudo, exceto das alegrias do conhecimento". Quando os sentidos param de satisfazer, é alguma coisa ter conseguido acesso, por mais árduo que tenha sido, ao companheirismo dos artistas, poetas e filósofos que só a mente madura pode compreender. A sabedoria é um prazer agridoce, aprofundado pelas próprias dissonâncias que se intrometem em sua harmonia.

Será que o prazer é negativo? Só uma alma gravemente ferida, fugindo ao contato com o mundo, poderia ter soltado uma blasfêmia tão fundamental contra a vida. O que é o prazer, senão o harmonioso funcionamento de nossos instintos? E como pode o prazer ser negativo, exceto quando o instinto em ação indica a retirada, e não a aproximação? Os prazeres da fuga e do repouso, da submissão e da segurança, da solidão e da tranquilidade são, sem dúvida, negativos, porque os instintos que nos impelem para eles são essencialmente negativos — forma de fuga e medo; mas vamos dizer a mesma coisa dos prazeres que vêm quando os instintos positivos estão no comando — instintos de aquisição e posse, de luta e domínio, de ação e jogo, de associação e amor? Serão negativas a alegria do riso, ou as travessuras da criança, ou a canção do pássaro que se acasala, ou o cocoricar do galo, ou o êxtase criativo da arte? A vida, em si, é uma força positiva, e toda função normal possui algum prazer.

Continua sendo verdade, sem dúvida, que a morte é terrível. Grande parte do seu terror desaparece se a pessoa tiver levado uma vida normal; é preciso ter vivido bem para morrer bem. E a ausência da morte iria nos deleitar? Quem inveja o destino de Ahasuerus ao qual a vida imortal foi enviada como o pior dos castigos que poderiam ser aplicados a um homem? E por que a morte é terrível, senão porque a vida é doce? Não precisamos dizer com Napoleão que todos aqueles que temem a morte são, no fundo, ateus; mas podemos dizer, com toda a certeza, que o homem que viveu até os setenta viveu mais do que o seu pessimismo. Nenhum homem, disse Goethe, é pessimista depois dos trinta. E dificilmente antes dos vinte; o pessimismo é um luxo da

juventude cônscia de si mesma e presunçosa; juventude que sai do quente seio da família comunitária para a fria atmosfera da concorrência e da ganância individualistas, e depois anseia por voltar ao seio da mãe; juventude que se atira loucamente contra os moinhos e males do mundo, e descarta tristemente utopias e ideais a cada ano que passa. Mas antes dos vinte é a alegria do corpo, e depois dos trinta é a alegria da mente; antes dos vinte, é o prazer da proteção e da segurança; e, depois dos trinta, a alegria da paternidade e do lar.

Como poderia evitar o pessimismo um homem que viveu a vida toda numa pensão? E que abandonou o filho único ao anonimato ilegítimo? (Finot, *The Science of Happiness,* Nova York, 1914, p. 70). No fundo da infelicidade de Schopenhauer estava a sua rejeição da vida normal — rejeição das mulheres, do casamento e dos filhos. Ele vê na paternidade o maior dos males, quando um homem saudável encontra nela a maior das satisfações da vida. Ele acha que a sub-repticialidade do amor é devida ao pudor de continuar a raça — haverá alguma coisa que possa ser tão pedantemente absurda? Ele vê no amor apenas o sacrifício do indivíduo à raça, e ignora as delícias com que o instinto recompensa o sacrifício — delícias tão grandes, que têm inspirado a maior parte da poesia do mundo (Cf., uma vez mais, o próprio Schopenhauer: "É exatamente esse não procurar pelas próprias coisas (que é, em toda parte, o selo da grandeza) que dá ao amor apaixonado o toque de sublimidade". — III, 368). Só conhece a mulher como astuta e pecadora, e imagina que não existam outros tipos. Acha que o homem que se dispõe a sustentar uma esposa é um tolo (*Ensaio sobre as Mulheres,* p. 75); mas aparentemente esses homens não são muito mais infelizes do que o nosso apaixonado apóstolo da infelicidade solteira; e (como disse Balzac) sustentar um vício custa tanto quanto sustentar uma família. Despreza a beleza da mulher — como se houvesse quaisquer formas de beleza que pudéssemos dispensar e que não devêssemos tratar com carinho por serem a cor e a fragrância da vida. Que ódio pelas mulheres um revés havia gerado nessa alma infeliz!

Há outras dificuldades mais técnicas e menos vitais, nesta notável e estimulante filosofia. Como pode haver suicídio em um mundo no qual a única força verdadeira é a vontade de viver? Como pode o intelecto, gerado e criado como um servo da vontade, conseguir independência e objetividade? Estará o gênio no conhecimento divorciado da vontade, ou será que ele contém, como sua força motora, um imenso poder da vontade, até mesmo uma grande liga de ambição pessoal e presunção? (Cf. Schopenhauer: "As maiores capacidades intelectuais só se encontram em relação a uma veemente e apaixonada vontade". — II, 413). Estará a loucura ligada ao gênio em geral, ou só ao tipo "romântico" de gênio (Byron, Shelley, Poe, Heine, Swinburne, Strindberg, Dostoiévski etc.)? E não será excepcionalmente sadio o clássico e mais profundo tipo

de gênio (Sócrates, Platão, Spinoza, Bacon, Newton, Voltaire, Goethe, Darwin, Whitman etc.)? E se a função adequada do intelecto e da filosofia não for a negação da vontade, mas a coordenação de desejos numa vontade unida e harmoniosa? E se a própria "vontade", exceto como o produto unificado de tal coordenação, for uma abstração mítica, tão sombria quanto a "força"?

Apesar de tudo, existe em torno dessa filosofia uma honestidade clara, ao lado da qual a maioria das crenças otimistas parecem hipocrisias soporíficas. Está tudo bem em dizer, com Spinoza, que bom e mau são termos subjetivos, preconceitos humanos; e, no entanto, somos compelidos a julgar este mundo não segundo uma visão "imparcial", mas do ponto de vista de verdadeiros sofrimentos e necessidades humanas. Foi bom Schopenhauer obrigar a filosofia a enfrentar a crua realidade do mal, e apontar o nariz do pensamento para as tarefas humanas de mitigação. Tem sido mais difícil, desde a sua época, a filosofia viver na atmosfera irreal de uma metafísica que faz a lógica em pedaços; os pensadores começam a perceber que pensamento sem ação é uma doença.

Afinal, Schopenhauer abriu os olhos dos psicólogos para a sutil profundidade e para a onipresente força do instinto. O intelectualismo — a concepção do homem como, acima de tudo, um animal pensante, conscientemente adaptando meios a fins racionalmente escolhidos — adoeceu com Rousseau, caiu de cama com Kant e morreu com Schopenhauer. Depois de dois séculos de análise introspectiva, a filosofia encontrou, por traz do pensamento, o desejo; e por trás do intelecto, o instinto — assim como, depois de um século de materialismo, a física descobre, por trás da matéria, a energia. Devemos a Schopenhauer o fato de nos ter revelado nossos corações secretos, de nos ter mostrado que nossos desejos são os axiomas de nossas filosofias, e de ter aberto o caminho para uma compreensão do pensamento não como um simples cálculo abstrato de eventos impessoais, mas como um flexível instrumento de ação e desejo.

Finalmente, e apesar dos exageros, Schopenhauer tornou a nos ensinar a necessidade do gênio e o valor da arte. Ele viu que o bem supremo é a beleza, e que o prazer supremo está na criação ou no carinho para com o belo. Uniu-se a Goethe e Carlyle no protesto contra a tentativa de Hegel, Marx e Buckle de eliminar o gênio como fator fundamental da história humana; numa época em que todos os grandes pareciam ter morrido, ele pregou uma vez mais a enobrecedora adoração dos heróis. E, com todos os seus defeitos, conseguiu acrescentar outro nome aos deles.

CAPÍTULO VIII

HEBERT SPENCER

I. COMTE E DARWIN

A filosofia kantiana**,** que **se** anunciava como "prolegômenos a toda metafísica futura", foi, por intenção maldosa, um ataque mortífero aos tradicionais modos de especulação; e, contrariamente à sua intenção, um golpe prejudicial em toda a metafísica. Porque metafísica significara, por toda a história do pensamento, uma tentativa de descobrir a natureza máxima da realidade; agora, os homens aprendiam, com base na mais respeitável autoridade, que a realidade nunca poderia ser experimentada; que ela era um "número", concebível mas não cognoscível; e que até a mais sutil inteligência humana jamais poderia ir além dos fenômenos, jamais poderia romper o véu de Maia. As extravagâncias metafísicas de Fichte, Hegel e Schelling, com suas várias leituras do antigo enigma, seus Ego, Ideia e Vontade, haviam anulado umas às outras, dando como resultado zero; e, na década de 1830, admitia-se, de modo geral, que o universo havia guardado bem o seu segredo. Depois de uma geração de intoxicação do Absoluto, a mente da Europa reagiu fazendo um juramento contra a metafísica de qualquer tipo.

Como os franceses haviam feito do ceticismo uma especialidade, era natural que produzissem o fundador (se houver tais pessoas na filosofia, onde toda ideia é consagrada depois de anos) do movimento "positivista". Auguste Comte — ou, como seus pais o chamavam, Isidore Auguste Marie François Xavier Comte — nasceu em Montpellier em 1798. O ídolo de sua juventude foi Benjamin Franklin, a quem ele chamava de Sócrates moderno. "Aos 25 anos de idade ele tomou a deliberação de se tornar perfeitamente sábio, e cumpriu a sua deliberação. Eu ousei realizar a mesma coisa, embora ainda não tenha completado vinte anos/' Teve um bom começo ao se tornar secretário do grande utópico, Saint-Simon, que lhe transmitiu o entusiasmo reformista de Turgot e Condorcet, e a ideia de que os fenômenos sociais, como os físicos, poderiam ser reduzidos a leis e ciência, e que toda filosofia deveria ter o seu

foco dirigido para o desenvolvimento moral e político da Humanidade. Mas, como a maioria de nós que se dispõe a reformar o mundo, Comte achou já bastante difícil controlar a própria casa; em 1827, depois de dois anos de infelicidade marital, sofreu um colapso mental e tentou o suicídio no rio Sena. Ao seu salvador, portanto, devemos algo dos cinco volumes de *Filosofia Positiva,* que apareceram entre 1830 e 1842, e dos quatro volumes de *Estado Positivo,* que apareceram entre 1851 e 1854.

Foi um empreendimento que, em alcance e paciência, só perdeu, na época moderna, para a *Filosofia Sintética* de Spencer. Nele, as ciências foram classificadas segundo a decrescente simplicidade e generalidade de seu tema: matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia; cada qual se apoiava nos resultados de todas as ciências antes dela; portanto, a sociologia era o ápice das ciências, e as outras tinham sua razão de existir apenas na medida em que pudessem proporcionar luzes à ciência da sociedade. A ciência, no sentido do conhecimento exato, havia se espalhado de um tema para outro na ordem dada; e era natural que os complexos fenômenos da vida social fossem os últimos a ceder ao método científico. Em cada campo do pensamento, o historiador de ideias podia observar uma Lei de Três Etapas: a princípio, o tema era concebido à moda *teológica*, e todos os problemas eram explicados pela vontade de alguma divindade — como quando as estrelas eram deuses, ou carruagens de deuses; mais tarde, o mesmo tema atingiu a etapa *metafísica*, e era explicado por abstrações metafísicas — como quando as estrelas se deslocavam em círculos porque estes eram a figura mais perfeita; finalmente, o tema era reduzido a ciência *positiva* por observação precisa, hipótese e experimento, e seus fenômenos eram explicados através das regularidades de causa e efeito naturais. A "Vontade de Deus" cede a entidades etéreas como a "Ideias" de Platão ou a "Ideia Absoluta" de Hegel, e estas, por sua vez, cedem às leis da ciência. Metafísica é uma etapa de desenvolvimento interrompido: chegara a hora, disse Comte, de abandonar essas infantilidades. Filosofia não era alguma coisa diferente de ciência; era a coordenação de todas as ciências com vistas ao melhoramento da vida humana.

Havia um certo intelectualismo dogmático com relação a esse positivismo que talvez refletisse o filósofo desiludido e isolado. Quando, em 1845, Mme. Clotilde de Vaux (cujo marido cumpria prisão perpétua) tomou conta do coração de Comte, sua afeição por ela aqueceu e coloriu seu pensamento e o levou a uma reação na qual ele colocava o sentimento acima da inteligência como força reformadora, concluindo que o mundo só poderia ser redimido por uma nova religião, cujas funções deveriam ser estimular e fortalecer o frágil altruísmo da natureza humana ao exaltar a Humanidade como o objeto de uma veneração cerimoniosa. Comte passou a velhice traçando para essa Religião da Humanidade um complicado sistema de sacerdócio, sacramentos, orações e disciplina;

e propôs um novo calendário em que os nomes de divindades pagãs e santos medievais deveriam ser substituídos pelos heróis do progresso humano. Como disse uma pessoa espirituosa, Comte oferecia ao mundo tudo do catolicismo, exceto o cristianismo.

O movimento positivista se harmonizava com o fluxo do pensamento inglês, que tirava seu espírito de uma vida de indústria e comércio, e olhava com uma certa reverência para as questões de fato. A tradição baconiana havia voltado o pensamento na direção das coisas, a mente na direção da matéria; o materialismo de Hobbes, o sensacionalismo de Locke, o ceticismo de Hume, o utilitarismo de Bentham eram as muitas variações sobre o tema de uma vida prática e atarefada. Berkeley era uma dissonância irlandesa nessa sinfonia doméstica. Hegel ria do hábito inglês de honrar o equipamento físico e químico com o nome de "instrumentos filosóficos"; mas esse termo ocorria naturalmente a homens que concordavam com Comte e Spencer em definir filosofia como uma generalização dos resultados de todas as ciências. Foi assim que o movimento positivista encontrou mais adeptos na Inglaterra do que na terra em que nascera; adeptos talvez não tão ardorosos quanto o generoso Littré, mas dotados daquela tenacidade inglesa que manteve John Stuart Mill (1806-73) e Frederick Harrison (1831-1923) fiéis a vida toda à filosofia de Comte, enquanto a cautela inglesa os mantinha afastados de sua religião cerimoniosa.

Enquanto isso, a Revolução Industrial, nascida de uma pequena ciência, por sua vez estimulava a ciência. Newton e Herschel haviam levado as estrelas para a Inglaterra, Boyle e Davy haviam aberto os tesouros da química, Faraday estava fazendo as descobertas que deixaria o mundo eletrizado, Rumford e Joule demonstravam a transformabilidade e equivalência da força e a conservação de energia. As ciências atingiam um estágio de complexidade que iria fazer com que um mundo assombrado recebesse de bom grado uma síntese. Mas, acima de todas essas influências intelectuais que agitavam a Inglaterra na juventude de Herbert Spencer, estavam a evolução da biologia e a doutrina da evolução. A ciência tinha sido exemplarmente internacional no desenvolvimento dessa doutrina: Kant havia falado da possibilidade de os macacos se tornarem homens; Goethe havia escrito sobre "a metamorfose das plantas"; Erasmo, Darwin e Lamarck haviam proposto a teoria de que a espécie evoluíra de formas mais simples pela herança dos efeitos do uso e do desuso; e em 1830 St. Hilaire chocara a Europa e alegrara o velho Goethe, ao quase triunfar contra Cuvier naquele famoso debate sobre a evolução que parecia um outro *Emani,* outra revolta contra ideias clássicas de regras e ordens inalteráveis em um mundo inalterável.

Na década de 1850, a evolução estava no ar. Spencer expressou a ideia, muito antes de Darwin, em um ensaio sobre *A Hipótese do Desenvolvimento* (1852), e nos seus *Princípios de Psicologia* (1855). Em 1858, Darwin e Wallace leram seus famosos trabalhos perante a Lennaean Society; e em 1859 o Velho Mundo, na opinião dos bons bispos, fez-se em pedaços com a publicação de *A Origem das Especies*. Não se tratava, aqui, de mera noção vaga de evolução, de espécies superiores evoluindo, de algum modo, de inferiores; mas uma detalhada e ricamente documentada teoria do modo e do processo real de evolução "por meio da seleção natural, ou da preservação de raças favorecidas na luta pela vida". Em uma década, o mundo todo falava em evolução. O que ergueu Spencer para a crista dessa onda de pensamento foi a clareza de espírito que indicava a aplicação da ideia de evolução a todos os campos de estudo, e o raio de alcance da mente que fez com que todo o conhecimento prestasse homenagens à sua teoria. Assim como a matemática havia dominado a filosofia no século XVII, dando ao mundo Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz e Pascal, e como a psicologia havia escrito filosofia em Berkeley, Hume, Condillac e Kant, no século XIX, em Schelling e Schopenhauer, em Spencer, Nietzsche e Bergson, a biologia era o pano de fundo do pensamento filosófico. Em cada caso, as ideias que marcavam época eram produzidas em parcelas de homens separados, mais ou menos obscuros; mas as ideias são anexadas aos homens que as coordenam e esclarecem, como o Novo Mundo tomou nome de Américo Vespúcio porque ele desenhara um mapa. Herbert Spencer foi o Vespúcio da era de Darwin, e também tinha um pouco de seu Colombo.

II. A EVOLUÇÃO DE SPENCER

Ele nasceu em Derby, em 1820. Em ambas as linhagens, seus ancestrais eram não-conformistas ou dissidentes. A mãe de seu pai tinha sido uma dedicada seguidora de John Wesley; o irmão de seu pai, Thomas, embora um clérigo anglicano, liderou um movimento wesleyano dentro da Igreja, nunca foi a um concerto ou a um teatro, e tomou parte ativa em movimentos em favor de reformas políticas. Essa tendência à heresia tornou-se mais forte no pai e culminou no individualismo quase obstinado do próprio Herbert Spencer. O pai nunca usava o sobrenatural para explicar qualquer coisa que fosse; ele foi descrito por um conhecido (embora Spencer considerasse isso um exagero) como "sem nenhuma fé ou religião, pelo que se podia ver" (Spencer, *Autobiografia,* Nova York, 1904; vol. I, p. 52). Tinha inclinações para a ciência e escreveu uma *Inventional Geometry*. Na política, era um individualista como o filho e "nunca tirava o chapéu para ninguém, não importava a posição social" (P. 53).

"Se não compreendia uma pergunta que minha mãe fizera, ficava calado sem indagar qual era a pergunta e deixando-a sem resposta. Continuou agindo assim a vida toda,

apesar da futilidade dessa atitude; não houve melhoria alguma." (P. 61). Vem à nossa lembrança (à exceção do silêncio) a resistência de Herbert Spencer, já idoso, à extensão das funções do Estado.

O pai, bem como um tio e o avô paterno, era professor de escolas particulares; e, no entanto, o filho, que acabaria sendo o mais famoso filósofo inglês de seu século, ficou até os quarenta anos um homem sem instrução. Herbert era preguiçoso, e seu pai, indulgente. Afinal, quando tinha treze anos, Herbert foi enviado a Hinton para estudar com o tio, que tinha fama de severo. Mas Herbert fugiu logo do tio e fez a pé todo caminho de volta à casa paterna em Derby — 75 quilômetros no primeiro dia, 74 no seguinte e 32 no terceiro, tudo isso comendo um pouco de pão e tomando um pouco de cerveja. Apesar disso, voltou a Hinton poucas semanas depois e ficou por lá três anos. Foi a única educação sistemática que recebeu algum dia. Não sabia dizer, mais tarde, exatamente o que havia aprendido lá; nada de história, nada de ciência natural nada de literatura geral. Ele diz, com um orgulho característico: "Que nem na infância nem na juventude recebi uma única aula de inglês, e que continuo até a hora presente inteiramente sem um conhecimento formal de sintaxe, são verdades que devem ser conhecidas, já que suas implicações estão em desacordo com suposições universalmente aceitas" (P. vii). Aos quarenta, tentou ler a *Ilíada*, mas "depois de ler uns seis livros senti o esforço que seria continuar — senti que preferia pagar uma grande quantia a ler até o fim" (P. 300). Collier, um de seus secretários, nos diz que Spencer nunca terminava a leitura de um livro de ciência (Apêndice a *Herbert Spencer,* de Royce). Mesmo em suas áreas preferidas, ele não recebeu uma instrução sistemática. Queimou os dedos e conseguiu algumas explosões em química; andava entomologicamente por entre os insetos pequenos e rastejantes que havia na escola e em casa; e aprendeu alguma coisa sobre camadas e fósseis quando trabalhou, mais tarde, como engenheiro civil; quanto ao resto, aprendia a sua ciência ao acaso, enquanto seguia em frente. Até os trinta, nunca havia pensado em filosofia (*Autob.,* I, 438). Então, leu Lewes, e tentou passar dele para Kant; mas, ao descobrir, logo de início, que Kant considerava o espaço e o tempo como formas de percepção sensorial e não coisas objetivas, concluiu que Kant era um ignorante e jogou o livro fora (Pp. 289 e 291). Seu secretário nos conta que Spencer compôs seu primeiro livro, *Estática Social,* "sem ter lido nenhum tratado ético, a não ser um velho e agora esquecido livro de Jonathan Dymond". Escreveu sua *Psicologia* depois de ler apenas Hume, Mansel e Reid; sua *Biologia,* depois de ler apenas *Psicologia Comparada* de Carpenter (e não *A Origem das Espécies*); sua *Sociologia,* sem ter lido Comte ou Taylor; sua *Ética,* sem ler Kant ou Mill ou qualquer outro moralista, exceto Sedgwick (Collier, *in* Royce, 210 s). Que contraste com a intensiva e inexorável educação de John Stuart Mill!

Onde, então, encontrou ele aquela miríade de fatos com que escorou seus mil argumentos? Ele os "apanhou", em sua maioria, pela observação direta, e não pela leitura. "Sua curiosidade se achava sempre desperta, e ele estava sempre dirigindo a atenção de quem estivesse com ele para algum fenômeno notável (...) até então só percebido pelos seus olhos." No Athenaeum Club, ele quase deixava exauridos Huxley e seus outros amigos de tanto extrair deles o conhecimento especializado; e passava os olhos pelos periódicos da agremiação como fizera antes com aqueles que passavam pelas mãos de seu pai para a Philosophical Society de Derby, "com um olho de lince para qualquer fato que lhe fosse útil" (*lbid)*. Uma vez determinado o que queria fazer e encontrada a ideia central, evolução, em torno da qual giraria toda a sua obra, seu cérebro tornou-se um ímã para material relevante, e a ordem sem precedentes de seu raciocínio classificava o material quase que automaticamente à medida que ele ia chegando. Não admira que o proletário e o homem de negócios tivessem prazer em ouvi-lo; ali estava uma pessoa que se assemelhava muito a eles — um estranho à instrução proporcionada pelos livros, sem "cultura" e, no entanto, dotado do conhecimento natural, trivial do homem que aprende à medida que trabalha e vive.

Porque ele estava trabalhando para viver: e sua profissão intensificava a tendência prática de seu pensamento. Ele era inspetor, supervisor e projetista de estradas e pontes ferroviárias, e, em geral, engenheiro. A toda hora, surgia com invenções; todas fracassaram, mas ele se recordava delas, em sua *Autobiography,* com o carinho de um pai por um filho obstinado; salpicava suas páginas de reminiscências com patentes de saleiros de mesa, botijas, apagadores de velas, cadeiras para inválidos, e coisas assim. Como a maioria de nós faz na juventude, ele também inventou novas dietas; durante algum tempo foi vegetariano; mas abandonou o sistema quando viu um colega vegetariano sofrer de anemia e percebeu que ele próprio perdia as forças: "Descobri que tinha de reescrever o que havia escrito na época em que fui vegetariano, por faltar muito vigor naqueles trabalhos" (*Autob.,* I, 401). Ele estava pronto, naquela época, para tentar qualquer coisa; chegou até a pensar em emigrar para a Nova Zelândia, esquecendo-se de que um país jovem não precisa de filósofos. Como característica sua, fez listas paralelas de razões a favor e contra a mudança, dando a cada motivo um valor numérico. Como as somas acusaram 110 pontos em favor da permanência na Inglaterra e 301 em favor da ida, ele ficou.

Seu caráter tinha os defeitos de suas virtudes. Ele pagou pelo seu realismo resoluto e seu senso prático, ao não sentir o espírito e o sabor da poesia e da arte. O único toque poético em seus vinte volumes deveu-se a um tipógrafo que o fez falar da "versificação diária de previsões científicas". Tinha uma bela persistência, cujo outro lado era uma dogmática obstinação; era capaz de varrer todo o universo à procura de provas de suas

hipóteses, mas não conseguia ver com nenhum *insight* o ponto de vista de terceiros; era de um egoísmo que mantém o inconformista, e não conseguia usar a sua grandeza sem uma certa vaidade. Tinha as limitações do pioneiro: uma estreiteza dogmática acompanhando uma corajosa franqueza e uma intensa originalidade; resistindo severamente a toda bajulação, rejeitando as honras governamentais concedidas, e insistindo em seu doloroso trabalho durante quarenta anos com uma fraqueza crônica da saúde e em modesta reclusão; e, no entanto, possuindo, segundo um frenologista que teve acesso a ele, "um amor-próprio muito grande" (P. 228). Filho e neto de professores, ele usava a palmatória em seus livros e um tom altamente didático. "Eu nunca tenho dúvidas", nos diz ele (P. 464). Sua solitária vida de solteiro o deixou privado de qualidades calorosamente humanas, embora ele pudesse ser indignadamente humano. Teve um caso com a grande inglesa Georg Eliot, mas ela tinha intelecto demais para o seu gosto (I, 457-62; II, 44). Ele não tinha humor, como não tinha sutileza ou nuanças em seu estilo. Quando perdia no seu jogo favorito de bilhar, denunciava o adversário por dedicar tanto tempo àquele jogo, a ponto de ter se tornado um perito. Em sua *Autobiografia*, escreve resenhas de seus primeiros livros, para mostrar como a coisa deveria ter sido feita (I, 415 e 546).

Aparentemente, a magnitude de sua tarefa o compelia a olhar a vida com uma serenidade maior do que ela merece. "Estive na *Fête* de St. Cloud no domingo", escreve ele de Paris, "e me diverti muito com a juvenilidade dos adultos. Os franceses nunca deixam inteiramente de ser meninos; vi gente de cabelos grisalhos andando em carrosséis como os que temos em nossas feiras." (I, 533). Ficava tão ocupado em analisar e descrever a vida, que não tinha tempo para vivê-la. Depois de visitar as cataratas do Niagara, anotou no seu diário: "Era o que eu esperava" (II,465). Descreve os incidentes mais comuns com o mais magnificente dos pedantismos — como quando nos fala da única vez em que praguejou (Tyndall disse, certa vez, que Spencer teria sido um sujeito muito melhor se praguejasse de vez em quando. — Elliott, *Herbert Spencer,* p. 61). Ele não teve crises, não sentiu romance (se suas memórias o retratam bem); tinha certas intimidades, mas escreve sobre elas quase que matematicamente; traça as curvas de suas tépidas amizades sem nenhum toque animador de paixão. Um amigo lhe disse que não conseguia escrever bem quando ditava para uma jovem estenógrafa; Spencer disse que aquilo não o perturbava nem um pouco. Seu secretário diz: "Os finos lábios desapaixonados falavam de uma total falta de sensualidade, e os olhos claros revelavam uma falta de profundidade emocional" (Royce, 188). Daí a monótona igualdade de seu estilo: ele nunca voa alto, e não precisa de pontos de exclamação; em um século romântico, ele se destaca como uma esculpida lição de dignidade e reserva.

Possuía uma mente excepcionalmente lógica; dispunha seus *a priori* e seus *a posteriori* com a precisão de um jogador de xadrez. Ele é o mais claro expositor de assuntos complexos que a história moderna pode mostrar; escreveu sobre problemas difíceis em termos tão lúcidos, que durante uma geração o mundo esteve interessado na filosofia. "Já disseram", diz ele, "que tenho uma faculdade de exposição fora do comum, que exponho meus dados, raciocínios e conclusões com uma clareza e uma coerência incomuns." (*Autob.,* 11, 511). Ele adorava generalizações amplas, e tornava suas obras interessantes mais pelas suas hipóteses do que pelas suas provas. Huxley disse que a ideia que Spencer fazia de uma tragédia era de uma teoria assassinada por um fato (1, 467); e havia tantas teorias na mente de Spencer, que ele ficava sujeito a ter uma tragédia todos os dias ou um dia sim, outro não. Huxlev, impressionado com o andar fraco e vacilante de Buckle, falou dele com Spencer: "Ah, eu entendo esse tipo de homem; ele tem a parte de cima muito maior do que o resto". "Buckle", acrescenta Spencer, "assimilou uma quantidade de matéria muito maior do que aquela que tinha condições de organizar" (II, 4). Com Spencer, dava-se o contrário: ele organizava muito mais do que havia assimilado. Era inteiramente a favor da coordenação e da síntese; depreciava Carlyle por ser assim. A predileção pela ordem tornou-se, nele, uma paixão escravizante; uma generalização brilhante o dominava. Mas o mundo clamava por uma mente como a sua; que pudesse transformar a selva dos fatos, com uma clareza ensolarada, em significado civilizado; e o serviço que Spencer prestou à sua geração dava-lhe direito de ter as franquezas que o faziam humano. Se ele foi retratado, aqui, com uma grande franqueza, é porque amamos mais um grande homem quando conhecemos seus defeitos, e não gostamos dele, desconfiados, quando ele brilha com absoluta perfeição.

"Até esta data", escreveu Spencer aos quarenta anos, "minha vida poderia ter sido mais caracterizada como heterogênea" (II, 67). É raro a carreira de um filósofo mostrar uma vacilação tão incoerente. "Mais ou menos nesse época" (23 anos) "minha atenção voltou-se para a construção de relógios." (I, 279). Aos poucos, porém, ele foi encontrando o seu campo e o lavrou com competência. Já em 1842, escreveu, para o *Non-Conformist* (observem o meio que ele escolheu), algumas cartas sobre *A Esfera Correta do Governo,* que continha *in ovo* a sua filosofia do *laissez-faire.* Seis anos depois, abandonou a engenharia para editar *The Economist.* Aos trinta, quando se referiu em termos depreciativos aos *Ensaios sobre os Princípios da Moralidade,* de Jonathan Dymond, e seu pai o desafiou a escrever um trabalho igual sobre aquele assunto, aceitou o desafio e escreveu o seu *Estática Social.* O livro teve apenas uma vendagem reduzida, mas serviu para que ele tivesse acesso às revistas. Em 1852, seu ensaio sobre *A Teoria da População* — um dos muitos casos de influência de Malthus sobre o pensamento do século XIX — sugeria que a luta pela existência leva à sobrevivência dos mais capazes e criou aquelas frases históricas. No mesmo ano, seu

ensaio sobre *A Hipótese do Desenvolvimento* enfrentou a objeção vulgar — de que a origem de novas espécies pela modificação progressiva de outras mais antigas nunca havia sido observada — salientando que o mesmo argumento pesava com muito mais força contra a teoria da "criação especial" de novas espécies por Deus; e mostrava que o desenvolvimento de novas espécies não era mais maravilhoso ou incrível do que o desenvolvimento de um homem a partir do óvulo e do esperma, ou de uma planta a partir de uma semente.

Em 1855, seu segundo livro, Os *Princípios da Psicologia,* dedicou-se a traçar a evolução da mente. Então, em 1857, veio um ensaio sobre O *Progresso, sua Lei e sua Causa,* que pegou a ideia de Von Baer sobre o crescimento de todas as formas vivas, de princípios homogêneos para desenvolvimentos heterogêneos, e alçou-a à condição de um princípio geral de história e progresso. Em suma, Spencer havia crescido com o espírito de sua época, e agora estava pronto para se tornar o filósofo da evolução universal.

Quando, em 1858, fazia uma revisão em seus ensaios para uma publicação coletiva, ficou assombrado com a unidade e a sequência das ideias que havia expressado; e veio-lhe a ideia, como uma penetração súbita de luz solar através de portas abertas, de que a teoria da evolução poderia ser aplicada não só à biologia, mas a todas as ciências; que ela podia explicar não apenas espécies e gêneros, mas planetas e estratos, história social e política, e concepções morais e estéticas. Ficou estimulado pela ideia de uma série de trabalhos em que mostrasse a evolução da matéria e da mente a partir da nebulosa para o homem, e do selvagem a Shakespeare. Mas quase perdeu as esperanças quando pensou nos seus quase quarenta anos de idade. Como poderia um só homem, tão velho, e inválido, percorrer toda a esfera do conhecimento humano antes de morrer? Três anos antes, ele já sofrera um colapso completo; durante dezoito meses, ficara incapacitado, enfraquecido na mente e na coragem, vagando a esmo e sem esperanças de um lugar para outro. A consciência de seus poderes latentes fazia de sua fraqueza uma amargura para ele. Sabia que nunca voltaria a ficar completamente bom, e que não podia suportar o trabalho mental por mais de uma hora de cada vez. Nunca um homem esteve tão incapacitado para o trabalho que escolheu, e nunca um homem escolhera, tão tarde na vida, um trabalho tão grandioso.

Ele era pobre. Não se preocupara muito em conseguir o seu sustento. "Não pretendo continuar", disse ele, "não acho que valha a pena." (I. A. Thomson, *Herbert Spencer*, p. 71). Ele havia pedido demissão da editoria de *The Economist* quando recebera 2.500 dólares como herança de um tio; mas a sua ociosidade havia consumido aquele

presente. Ocorreu-lhe a ideia, agora, de que poderia procurar assinaturas antecipadas para os volumes programados, e assim viver ganhando apenas para comer e cobrir as despesas à medida que prosseguia. Preparou um esboço e submeteu-o a Huxley, Lewes e outros amigos; eles lhe garantiram uma respeitável lista de assinantes iniciais cujos nomes poderiam adornar o seu prospecto: Kingsley, Lyell, Hooker, Tyndall, Buckle, Froude, Bain, Herschel e outros. Publicado em 1860, esse prospecto conseguiu 440 assinaturas da Europa e duzentas da América; com total prometendo uns modestos 1.500 dólares por ano. Spencer ficou satisfeito e se pôs a trabalhar com determinação.

Mas, depois da publicação de *Primeiros Princípios,* em 1862, muitos assinantes tiraram seus nomes por causa da famosa "Primeira Parte", que, tentando reconciliar a ciência e a religião, ofendia tanto os bispos quanto os eruditos. O caminho do pacificador é árduo. *Primeiros Princípios* e *A Origem das Espécies* tornaram-se o centro de uma grande Batalha de Livros, na qual Huxley serviu como generalíssimo para as forças do darwinismo e do agnosticismo. Durante algum tempo, os evolucionistas foram seriamente ostracizados por pessoas respeitáveis; eram denunciados como sendo monstros imorais, e era considerado de bom-tom insultá-los em público. Os subscritores de Spencer diminuíam a cada volume, e muitos deixaram de pagar o que deviam por volumes recebidos. Spencer continuou enquanto pôde, pagando do próprio bolso o déficit que cada edição acarretava. Por fim, seus recursos e sua coragem se exauriram e ele expediu para os assinantes que restavam uma comunicação que dizia não lhe ser possível continuar o trabalho.

Houve, então, um dos estimulantes incidentes da história. O maior rival de Spencer, que dominara o campo da filosofia inglesa antes da publicação dos *Primeiros Princípios* e agora se viu ultrapassado pelo filósofo da evolução, escreveu-lhe nos seguintes termos, no dia 4 de fevereiro de 1866:

Prezado Senhor,

Ao chegar aqui na semana passada, encontrei o fascículo de dezembro de sua *Biologia,* e não preciso dizer o quanto lamentei o anúncio na folha a ele anexada. (...) Proponho que V.Sa. escreva o próximo tratado e que eu garanta o editor contra qualquer prejuízo. (...) Peço-lhe que não considere esta proposta como um favor pessoal, embora, ainda que o fosse, eu ainda esperasse que me fosse permitido fazê-la. Mas não se trata disso — trata-se de uma proposta de cooperação em prol de uma importante finalidade

pública, pela qual V.Sa. dá o seu trabalho e deu a saúde. Subscrevo-me, Prezado Senhor,

Atenciosamente,

J. S. *Mill (Autob.,* II, 156)

Spencer, cortesmente, recusou; mas Mill entrou em contato com amigos e convenceu vários deles a subscreverem 250 exemplares cada um. Spencer tornou a fazer objeção, e não conseguiram demovê-lo. Então, subitamente, chegou uma carta do professor Youmans, dizendo que os seus admiradores americanos haviam comprado, em seu nome, sete mil dólares em apólices públicas, cujos dividendos ou juros lhe seriam pagos. Dessa vez, ele cedeu. O espírito da doação renovou sua inspiração; ele retomou sua tarefa; e durante quarenta anos trabalhou com afinco, até que toda a Filosofia Sintética acabou impressa, sem perigo de se perder. Este triunfo da mente e da vontade sobre a doença e mil obstáculos é um dos trechos ensolarados do livro do homem.

III. PRIMEIROS PRINCÍPIOS

1. O INCOGNICÍVEL

"Com demasiada frequência", diz Spencer logo de início, "nós nos esquecemos de que não só existe uma alma de bondade nas coisas más, mas em geral também uma alma de verdade nas coisas erradas." Ele se propõe, por isso, a examinar ideias religiosas, com vistas a encontrar o cerne da verdade que, sob a forma mutável de muitas crenças, tem dado à religião o seu persistente poder sobre a alma humana.

O que ele verifica logo de imediato é que toda teoria da origem do universo nos leva a inconceptibilidades. O ateu tenta pensar em um mundo auto existente, não causado e sem começo; mas nós não podemos conceber qualquer coisa sem começo e não causada. O teísta limita-se a fazer a dificuldade recuar um passo; e ao teólogo que diz "Deus fez o mundo", vem a irrespondível pergunta da criança: "Quem fez Deus?" Todas as ideias religiosas básicas são logicamente inconcebíveis.

Todas as ideias científicas básicas estão igualmente além da concepção racional. O que é a matéria? Nós a reduzimos a átomos, e então nos vemos forçados a dividir o átomo como havíamos dividido a molécula; somos levados ao dilema de que a matéria é infinitamente divisível — o que é inconcebível; ou que há limites para a sua divisibilidade — o que também é inconcebível. O mesmo acontece com a divisibilidade do espaço e do tempo; os dois constituem, em última análise, ideias irracionais. O movimento está envolto numa tripla obscuridade, já que envolve o caso de a matéria alterar, no tempo, a sua posição no espaço. Quando analisamos resolutamente a matéria, acabamos não encontrando coisa alguma, a não ser a força — uma força exercida sobre os órgãos dos sentidos, ou uma força que resiste aos nossos órgãos de ação; e quem irá nos dizer o que é a força? Passemos da física para a psicologia, e encontramos a mente e a consciência: e aqui existem enigmas maiores do que os anteriores. "As ideias científicas básicas", então, "são todas representações de realidades que não podem ser compreendidas. (...) Em todas as direções as investigações do cientista o fazem ficar cara a cara com um enigma insolúvel; e cada vez mais ele percebe nitidamente que se trata de um enigma insolúvel. De imediato, ele passa a compreender a grandeza e a pequenez do intelecto humano — seu poder de lidar com tudo aquilo que se enquadra no raio de alcance da experiência, sua impotência em lidar com tudo o que transcende a experiência. Ele, mais do que qualquer outro, *sabe* realmente que, em sua natureza básica, nada pode ser conhecido." (*Primeiros Princípios,* Nova York, 1910; p. 56) A única filosofia honesta, para usar o termo de Huxley, é o agnosticismo.

A causa comum dessas obscuridades é a relatividade de todo conhecimento. "Como pensar é relacionar, nenhum pensamento pode expressar mais do que relações. (...) O intelecto, por ser formulado pelo e para o relacionamento com os fenômenos, envolve-nos no absurdo quando tentamos usá-lo para qualquer outra coisa além dos fenômenos." (Pp. 107-108. Isso segue, inconscientemente, Kant, e antecipa de forma sucinta Bergson). No entanto, o relativo e o fenomenal dão a entender, pelos nomes e por suas naturezas, algo além deles, algo essencial e absoluto. "Observando nossos pensamentos, vemos como é impossível livrar-nos da consciência de uma Realidade por detrás das Aparências, e como dessa impossibilidade resulta a nossa indestrutível crença naquela Realidade." (P. 83). Mas o que é essa Realidade, não podemos saber.

Deste ponto de vista, a reconciliação entre a ciência e as religiões já não é muito difícil. "Em geral, a verdade está na coordenação de opiniões antagônicas." (*Autob.,* II, 16). Que a ciência admita que suas "leis" só se aplicam aos fenômenos e ao relativo; que a religião admita que a sua teologia é um mito racionalizador para uma fé que desafia a concepção. Que a religião pare de retratar o Absoluto como um homem ampliado; muito pior, como um monstro cruel, sanguinário e traiçoeiro, que sofre de "um amor pela

adulação que seria desprezado em um ser humano" (F.P., 103). Que a ciência pare de negar a divindade, ou considerar o materialismo como coisa natural. Mente e memória são, igualmente, fenômenos relativos, o efeito duplo de uma causa básica cuja natureza deve permanecer desconhecida. O reconhecimento desse Poder Inescrutável é o cerne de verdade em toda religião e o começo de toda filosofia.

2. EVOLUÇÃO

Tendo indicado o incognoscível, a filosofia abre mão dele e se volta para aquilo que pode ser conhecido. A metafísica é uma miragem: como disse Michelet, ela é "a arte de confundir a si mesmo metodicamente". O campo e a função adequados da filosofia consistem em resumir e unificar os resultados da ciência. "O tipo mais inferior de conhecimento é o conhecimento não unificado; ciência é conhecimento parcialmente unificado; filosofia é conhecimento completamente unificado." (P. 119). Essa unificação completa exige um princípio amplo e universal que inclua toda a experiência e que descreva os detalhes essenciais de todo o conhecimento. Existirá um princípio assim?

Talvez possamos abordar esse princípio tentando unificar as mais altas generalizações da física. São elas a indestrutibilidade da matéria, a conservação de energia, a continuidade do movimento, a persistência de relações entre as forças (isto é, a inviolabilidade da lei natural), a transformabilidade e a equivalência de forças (mesmo de forças mentais e físicas), e o ritmo do movimento. Esta última generalização, de modo geral não reconhecida, só precisa ser salientada. Toda a natureza é rítmica, das pulsações do calor às vibrações das cordas de um violino; das ondulações da luz, do calor e do som às marés; das periodicidades do sexo às periodicidades dos planetas, cometas e estrelas; da alternação da noite e do dia à sucessão das estações do ano e, talvez, dos ritmos das alterações climáticas; das oscilações das moléculas à ascensão e queda de nações e ao nascimento e morte de estrelas.

Todas essas "leis do cognoscível" podem ser reduzidas (por uma análise que não deve ser, aqui, seguida em detalhes) à lei final da persistência da força. Mas existe algo de estático e inerte com relação a esse princípio; e que nada faz além de insinuar o segredo da vida. Qual é o princípio dinâmico da realidade? Qual é a fórmula do crescimento e da decadência de todas as coisas? Deve ser uma fórmula de evolução e dissolução, pois "toda história de qualquer coisa deve incluir o seu aparecimento vindo do imperceptível e o seu desaparecimento no imperceptível" (P. 253).

Por isso, Spencer nos oferece a sua famosa fórmula da evolução, que deixou o intelecto da Europa boquiaberto e exigiu dez volumes e quarenta anos para ser explicada. "Evolução é uma integração da matéria e uma concomitante dissipação do movimento, durante as quais a matéria passa de uma homogeneidade indefinida, incoerente, para uma heterogeneidade definida, coerente; e durante as quais o movimento retido sofre uma transformação paralela." (P. 367). O que significa isso?

O surgimento de planetas saídos das nebulosas; a formação de oceanos e montanhas na Terra; o metabolismo de elementos pelas plantas, e de tecidos animais pelos homens; o desenvolvimento do coração no embrião e a fusão de ossos depois do nascimento; a unificação de sensações e memórias em conhecimento e pensamento, e o conhecimento em ciência e filosofia; o desenvolvimento de famílias em clãs, povos, cidades, estados, alianças e na "federação do mundo": eis a integração da matéria — a agregação de itens separados em massas, grupos e todos. Essa integração envolve, é claro, uma redução do movimento nas partes, assim como o crescente poder do Estado diminui a liberdade do indivíduo; mas ao mesmo tempo ela dá às partes uma interdependência, um tecido protetor de relacionamentos, que constitui a "coerência" e estimula a sobrevivência corporativa. O processo também traz uma maior definitividade de formas e funções: a nebulosa não tem forma; e, no entanto, dela vêm a regularidade elíptica dos planetas, as linhas precisas das cadeias de montanhas, a forma e o caráter específicos de organismos e órgãos, a divisão de trabalho e a especialização de função em estruturas fisiológicas e políticas etc. E as partes desse todo que se integram tornam-se não apenas definidas, mas diversas, heterogêneas em sua natureza e seu funcionamento. A nebulosa primitiva é homogênea — isto é, consiste em partes que são semelhantes; em breve, porém, ela é diferenciada em gases, líquidos e sólidos; a Terra se torna, aqui, verde por causa da grama, ali branca com os cumes das montanhas, ou azul com o mar multitudinário; a vida em evolução gera, de um protoplasma relativamente homogêneo, os vários órgãos da nutrição, reprodução, locomoção e percepção; um simples idioma enche continentes inteiros com seus dialetos que se multiplicam; uma única ciência gera cem, e o folclore de uma nação floresce em mil formas de arte literária; a individualidade cresce, o caráter se destaca sem igual, e cada raça e povo desenvolve o seu gênio característico. Integração e heterogeneidade, agregação de partes em todos cada vez maiores e diferenciação de partes em formas cada vez mais variadas: são estes os centros da órbita da evolução. Aquilo que passar de difusão para integração e unidade, e de uma simplicidade homogênea para uma complexidade diferenciada (cf. América, 1600-1900), está no fluxo da evolução; aquilo que estiver retornando da integração para a difusão, e da complexidade para a simplicidade (cf. Europa 200-600 d.C.), foi apanhado na maré da dissolução.

Não contente com essa fórmula sintética, Spencer se esforça para mostrar que ela decorre, por inevitável necessidade, do funcionamento natural de forças mecânicas. Há, primeiro, uma certa "Instabilidade do Homogêneo": isto é, partes semelhantes não podem continuar semelhantes por muito tempo, porque estão sujeitas, de maneira irregular, a forças externas; as partes mais expostas, por exemplo, são atacadas mais cedo, como as cidades costeiras numa guerra; e a variedade de ocupações modela homens semelhantes para as várias corporificações de uma centena de profissões e atividades. Existe, uma vez mais, uma "Multiplicação de Efeitos": uma causa pode produzir uma imensa variedade de resultados e ajudar a diferenciar o mundo; uma palavra inoportuna, como a de Maria Antonieta, um telegrama alterado em Ems, ou um vento em Salamina podem representar um papel interminável na história. E há a lei de "Segregação": as partes de um todo relativamente homogêneo, sendo levadas a se separarem em diferentes áreas, são transmudadas, por ambientes diversos, em produtos dissimilares — assim como os ingleses se tornaram americanos, canadenses ou australianos, de acordo com o gênio do lugar. Dessas muitas maneiras, as forças da natureza constroem a variedade deste mundo em evolução.

Mas, finalmente, e inelutavelmente, vem o "Equilíbrio". Todo movimento, por ser submetido a resistência, mais cedo ou mais tarde deve chegar ao fim; cada oscilação rítmica (a menos que reforçada externamente) sofre uma certa perda de ritmo e amplitude. Os planetas giram, ou vão girar, numa órbita menor do que aquela em que giravam antes; o Sol irá brilhar com um calor e uma luminosidade menores à medida que passarem os séculos; a fricção das marés irá retardar a rotação da Terra. Este globo, que palpita e murmura com um milhão de movimentos, e se desenvolve profusamente em um milhão de formas de vida que se procriam de maneira tumultuosa, algum dia irá mover-se pausadamente em sua órbita e suas partes; o sangue correrá mais frio e mais lentamente em nossas dessecadas veias; já não teremos pressa; como raças em extinção, pensaremos no céu em termos de descanso, e não de vida; sonharemos com o Nirvana. Grada ti vãmente, e depois com rapidez, equilíbrio irá se tornar dissolução, o infeliz epílogo da evolução. Sociedades irão se desintegrar, massas irão migrar, cidades irão desaparecer, transformando-se no sombrio interior de vida camponesa; nenhum governo será suficientemente forte para manter juntas as partes que se soltaram; a ordem social deixará até mesmo de ser lembrada. E no indivíduo, também, a integração dará lugar à ruptura; e essa coordenação que é a vida passará àquela desordem difusa que é a morte. A Terra será um caótico teatro de decadência, um sombrio drama de energia em degradação irreversível; e irá dissolver-se na poeira e na nebulosa de onde veio. O ciclo de evolução e dissolução estará completo. O ciclo irá recomeçar, e outras vezes que se repetem para sempre; mas sempre será este o desfecho. *Memento mori* está escrito no rosto da vida; e todo nascimento é um prelúdio à decadência e à morte.

Primeiros Princípios é um drama magnífico, contando com uma calma quase clássica a história da ascensão e queda, da evolução e da dissolução, de planetas, da vida e do homem; mas é uma tragédia, para a qual o mais adequado epílogo é dito por Hamlet: "O resto é silêncio". Haverá algumas surpresas pelo fato de homens e mulheres alimentados com fé e esperança se rebelarem contra esse sumário de existência? Sabemos que temos de morrer; mas, como se trata de uma coisa que se resolverá por si mesma, preferimos pensar na vida. Havia em Spencer um senso quase schopenhaueriano da futilidade do esforço humano. No final de sua triunfante carreira, ele expressou o sentimento de que a vida não valia a pena ser vivida. Ele sofria da doença do filósofo, de enxergar tão longe que todas as pequenas formas e cores agradáveis da existência lhe passavam por debaixo do nariz sem serem percebidas.

Ele sabia que o público não iria apreciar uma filosofia cujas últimas palavras não eram Deus e céu, mas equilíbrio e dissolução; e, ao concluir essa Primeira Parte, defendeu com eloquência e fervor fora do comum o seu direito de dizer as verdades sombrias que via.

Aquele que hesitar em dizer aquilo que considera a mais grave verdade, com receio de estar demasiado avançado para a sua época, poderá tranquilizar-se olhando para seus atos sob um ponto de vista impessoal. Que se lembre de que a opinião é o meio através do qual o caráter adapta arranjos externos a si próprio, e que a sua opinião faz, corretamente, parte desse meio — é uma unidade de força que constitui, com outras unidades semelhantes, a força geral que faz as mudanças sociais; e irá perceber que pode, perfeitamente, expressar a sua convicção mais recôndita, deixando-a produzir o efeito que for possível. Não é à toa que esse indivíduo tem, em si, simpatia por certos princípios e repugnância por outros. Ele, com todas as suas capacidades, aspirações e crenças, não é um acidente, mas um produto do tempo. Embora seja descendente do passado, é pai do futuro; e seus pensamentos são como filhos seus, que ele não pode, por descuido, deixar morrer. Como qualquer outro homem, ele poderá considerar-se, corretamente, um dos muitos milhares de agentes através dos quais a Causa Desconhecida opera; e quando a Causa Desconhecida produz nele uma certa crença, ele fica automaticamente autorizado a professar essa crença e agir de acordo com ela. (...) Portanto, o homem sábio não irá considerar adventícia a fé que tem dentro de si. A mais grave verdade que vir, ele a expressará sem temor; sabendo que, qualquer que seja o resultado disso, estará representado o seu papel correto no mundo — sabendo que se puder efetuar a mudança que tem em mente, muito bem; se não... igualmente muito bem; embora não *tão* bem.

IV. BIOLOGIA: A EVOLUÇÃO DA VIDA

O segundo e o terceiro volumes da Filosofia Sintética apareceram em 1872 sob o título de *Princípios da Biologia.* Revelavam as naturais limitações de um filósofo ao invadir um campo de especialistas; mas compensaram os erros ou os detalhes, iluminando generalizações que deram uma nova unidade e inteligibilidade a vastas áreas de realidade biológica.

Spencer começa com uma famosa definição: "A vida é a contínua adaptação de relações internas a relações externas" (*Princípios da Biologia*; Nova York, 1910; I, 99). A completitude da vida depende da inteireza dessa correspondência; e a vida é perfeita quando a correspondência é perfeita. A correspondência não é uma adaptação meramente passiva; o que distingue a vida é a adaptação de relações internas prevendo uma mudança nas relações externas, como quando um animal se encolhe para evitar um golpe, ou um homem faz uma fogueira para esquentar a comida. O defeito da definição não está apenas na sua tendência de desprezar a atividade remodeladora do organismo sobre o meio ambiente, mas em não explicar o que é aquele sutil poder através do qual um organismo tem condições para fazer essas adaptações proféticas que caracterizam a vitalidade. Em um capítulo acrescentado a edições posteriores, Spencer foi obrigado a discutir *O Elemento Dinâmico na Vida* e admitir que a sua definição não havia realmente revelado a natureza da vida. "Somos obrigados a confessar que a Vida, em sua essência, não pode ser concebida em termos psicoquímicos." (I, 120). Ele não percebeu quanto uma admissão dessas era prejudicial à unidade e inteireza de seu sistema.

Assim como vê na vida do indivíduo uma adaptação de relações internas a relações externas, Spencer vê na vida das espécies uma notável adaptação da fertilidade reprodutora às condições de seu *habitat*. A reprodução surge, originalmente, como uma readaptação da superfície nutritiva à massa alimentada; o crescimento de uma ameba, por exemplo, envolve um aumento de massa muito mais rápido do que o aumento na superfície através da qual a massa deve obter a sua alimentação. Divisão, brotação, formação de esporos e reprodução sexual têm em comum o fato de que a relação entre massa e superfície é reduzida, e o equilíbrio nutritivo restaurado. Daí ser perigoso o crescimento do organismo individual além de um certo ponto; e normalmente o crescimento dá lugar, depois de algum tempo, à reprodução.

Em média, o crescimento varia na proporção inversa da taxa de dispêndio de energia; e a taxa de reprodução varia na proporção inversa do grau de crescimento. "Todo criador sabe que se permitir que uma potranca gere um potro, ela estará, com isso, sendo impedida de atingir seu devido tamanho. (...) Como fato inverso, os animais castrados, como os capões e notadamente os gatos, frequentemente ficam maiores do que seus associados não mutilados." (II, 459). A taxa de reprodução tende a cair à medida que o desenvolvimento e a capacidade do indivíduo progridem. "Quando, devido ao baixo nível de organização, a capacidade de lidar com perigos externos é pequena, deve haver uma grande fertilidade para compensar a consequente mortalidade; caso contrário, a raça deverá desaparecer. Quando, ao contrário, altos dotes proporcionam grande capacidade de autopreservação, é indispensável um correspondente baixo grau de fertilidade", para que a taxa de multiplicação não ultrapasse a oferta de alimentos (II, 421). Em geral, então, há uma posição entre individuação e gênese, ou desenvolvimento individual e fertilidade. A regra vale mais regularmente para grupos e espécies do que para indivíduos: quanto mais altamente desenvolvida a espécie ou o grupo, menor será sua taxa de natalidade. Mas também vale para os indivíduos, em média. Por exemplo,

o desenvolvimento intelectual parece hostil à fertilidade. "Onde existe uma fertilidade excepcionai, há indolência mental, e onde houve, durante a educação, um gasto excessivo em atividade mental, é frequente seguir-se uma infertilidade completa ou parcial. Daí podermos esperar que o tipo específico de maior evolução que o Homem deverá sofrer daqui por diante provoque, mais do que qualquer outro, um declínio em sua capacidade de reprodução." (II, 530). Os filósofos são famosos por se esquivarem da paternidade. Na mulher, por outro lado, a chegada da maternidade traz normalmente uma diminuição da atividade intelectual (*Autob.,* 1, 62); e talvez a sua adolescência mais curta seja devida ao sacrifício que ela faz, mais cedo, à reprodução.

Apesar dessa adaptação aproximada da taxa de natalidade às necessidades de sobrevivência do grupo, ela nunca é completa, e Malthus estava certo no seu princípio geral de que a população tende a ultrapassar os meios de subsistência. "Desde o começo, essa pressão da população tem sido a causa mais próxima do progresso. Ela provocou a difusão original da raça. Levou os homens a abandonarem hábitos predatórios e se dedicarem à agricultura. Levou à limpeza da superfície da Terra. Obrigou os homens a criarem o estado social (...), e desenvolveu os sentimentos sociais. Tem estimulado sucessivos melhoramentos na produção e uma capacitação e uma inteligência maiores."(*Biologia,* II, 536). Ela é a principal causa daquela luta pela existência através da qual os mais capazes conseguem sobreviver e através da qual o nível da raça é elevado.

Se a sobrevivência do mais capaz é ou não devida principalmente a variações favoráveis espontâneas ou à herança parcial de caracteres ou capacidades repentinamente adquiridas por gerações sucessivas, isso é uma questão a respeito da qual Spencer não assumiu uma posição dogmática; aceitava com prazer a teoria de Darwin, mas achava que havia fatos que ela não conseguia explicar e que obrigavam a uma aceitação modificada de pontos de vista lamarckianos. Defendeu Lamarck com muito vigor na sua controvérsia com Weismann, e salientou certos defeitos da teoria darwiniana. Naquela época, Spencer ficou quase que sozinho do lado de Lamarck; é um tanto interessante observar que, hoje, os neo-lamarckianos incluem descendentes de Darwin, enquanto o maior biólogo inglês contemporâneo diz que, segundo os atuais estudantes de genética, a teoria *particular* (não, claro, a teoria geral) de Darwin sobre a evolução deve ser abandonada (Cf. discurso de *Sir* William Bateson perante a American Association for the Advancement of Science (Toronto, 28 de dezembro de 1921), in *Science,* 20 de janeiro de 1922).

V. PSICOLOGIA: A EVOLUÇÃO DA MENTE

Os dois volumes de Os *Princípios da Psicologia* (1873) são os elos mais fracos da corrente de Spencer. Tinha havido um volume anterior sobre o assunto (1855), uma defesa juvenilmente vigorosa do materialismo e do determinismo; mas a idade e b pensamento revisaram aquele trabalho e disseram-lhe uma forma mais branda e o forraram com centenas de páginas de meticulosa mas não esclarecedora análise. Nele, mais ainda do que em outros trabalhos, Spencer é rico em teorias e pobre em provas. Ele tem uma teoria da origem dos nervos no tecido conjuntivo intercelular; e uma teoria da gênese do instinto pela mistura de reflexos e transmissão do caráter adquirido; e uma teoria da origem das categorias mentais na experiência da raça; e uma teoria do "realismo transfigurado" (Spencer quer dizer, com isso, que, embora possam muito bem sèr transfigurados pela percepção, e ser inteiramente diversos do que parecem, os objetos da experiência têm uma existência que não depende inteiramente de serem percebidos. — II, 494); e uma centena de outras teorias que têm, todas, a força ofuscante da metafísica, e não a virtude esclarecedora de uma psicologia comum. Nesses volumes, deixamos a Inglaterra realística e "voltamos a Kant".

O que nos impressiona logo é que, pela primeira vez na história da psicologia, temos aqui um ponto de vista resolutamente evolucionista, uma tentativa de dar explicações genéticas, um esforço para traçar a origem de desconcertantes complexidades de pensamento na mais simples «ias operações nervosas e, por fim, nos movimentos da matéria. É verdade que esse esforço fracassa; mas quem já foi feliz numa tentativa

dessas? Spencer começa com um magnífico programa para a descoberta dos processos pelos quais a consciência evoluiu; no fim, vê-se compelido a colocar a consciência em toda parte *(Autob.,* II, 5490, a fim de desenvolvê-la. Ele insiste em que houve uma evolução contínua de nebulosa a mente, e finalmente confessa que a matéria só é conhecida através da mente. Talvez os mais importantes parágrafos daqueles volumes sejam aqueles em que é abandonada a filosofia materialista:

Poderá a oscilação de uma molécula ser representada na consciência lado a lado com um choque nervoso, as duas sendo reconhecidas como uma só? Nenhum esforço nos habilita a assimilá-las. Que uma unidade de sentimento nada tem em comum com uma unidade de movimento torna-se mais manifesto do que nunca quando fazemos uma justaposição das duas. E o veredicto imediato da consciência assim dada poderá ser analiticamente justificado; (...) porque poderia ser mostrado que a concepção de uma molécula oscilante é construída com muitas unidades de sensação. (Isto é, o conhecimento que temos da matéria é formado de unidades da mente — sensações, memórias e ideias.) (...) Se fôssemos obrigados a escolher entre as alternativas de transformar fenômenos mentais em fenômenos físicos, ou de transformar fenômenos físicos em fenômenos mentais, esta última alternativa pareceria a mais aceitável das duas (*Os Princípios da Psicologia,* Nova York, 1910; I, 158-9).

Apesar disso, há, naturalmente, uma evolução da mente; um desenvolvimento de modos de resposta, de simples para composta e daí para complexa, de reflexo para tropismo e para instinto, através de memória e imaginação para intelecto e razão. Ao leitor que puder sobreviver à passagem por aquelas 1.400 páginas de análise fisiológica e psicológica, chegará uma sensação esmagadora da continuidade da vida e da continuidade da mente; ele verá, como numa projeção cinematográfica em câmera lenta, a formação de nervos, o desenvolvimento de reflexos e instintos adaptativos, e a produção de consciência e pensamento através do entrechoque de impulsos conflitantes. "A inteligência não tem graus distintos, nem é constituída por faculdades que sejam realmente independentes, mas suas manifestações mais elevadas são os efeitos de uma complicação que se ergueu, com passos insensíveis, dos mais simples dos elementos." (I, 388). Não há hiato entre instinto e razão; cada qual é uma adaptação de relações internas a relações externas, e a única diferença é de grau, na medida em que as relações a que o instinto reagiu forem comparativamente estereotipadas e simples, enquanto aquelas encontradas pela razão forem comparativamente novas e complexas. Uma ação racional é simplesmente uma resposta instintiva que sobreviveu numa luta com outras respostas instintivas provocadas por uma situação; "deliberação" é meramente a luta mutuamente destrutiva de impulsos rivais (I, 453-5). No fundo, razão e instinto, mente e vida são uma coisa só.

Vontade é um termo abstrato que damos à soma de nossos impulsos ativos, e *volição é* o fluxo natural de uma ideia desimpedida para a ação (I,496-7). Uma ideia é o primeiro estágio de uma ação, uma ação é o último estágio de uma ideia. Da mesma forma, uma emoção é o primeiro estágio de uma ação instintiva, e a expressão da emoção é um útil prelúdio à resposta completa; o mostrar os dentes quando se está com raiva é um importante indício daquele ato de fazer o inimigo em pedaços que já foi o término natural daquele começo (I, 482 s.; II, 540 s). "Formas de pensamento" como a percepção de espaço e tempo, ou as noções de quantidade e causa, que Kant supunha serem inatas, são meramente maneiras instintivas de pensar; e assim como os instintos são hábitos adquiridos pela raça mas nativos ao indivíduo, essas categorias são hábitos mentais lentamente adquiridos no curso da evolução e fazem, agora, parte de nossa herança intelectual (I, 466). Todos esses antiqíiíssimos enigmas da psicologia podem ser explicados pela '"herança de modificações que se acumulam continuamente" (I, 491). É claro que é justamente esse pressuposto que a tudo impregna que torna questionável, ou talvez inútil, uma parte tão grande desses volumes escritos com muito esforço.

VI. SOCIOLOGIA: A EVOLUÇÃO DA SOCIEDADE

Com a sociologia, o veredicto é muito diferente. Esses grossos volumes, cuja publicação foi feita ao longo de vinte anos, são a obra-prima de Spencer: cobrem o seu campo favorito e o mostram no melhor de sua forma no que se refere a generalizações sugestivas e filosofia política. De seu primeiro livro, *Estática Social,* ao último fascículo de Os *Princípios da Sociologia,* num período de quase meio século, seu interesse se volta, predominantemente, para os problemas de economia e de governo; ele começa e termina, como Platão, com discursos sobre moral e justiça política. Nenhum outro homem, nem mesmo Comte (fundador da ciência e criador da palavra), fez tanto pela sociologia.

Em um popular volume introdutório, *Estudo da Sociologia,* de 1873, Spencer faz uma defesa eloquente do reconhecimento e do desenvolvimento da nova ciência. Se o determinismo está certo na psicologia, deve haver regularidades de causa e efeito nos fenômenos sociais; e um meticuloso estudante do homem e da sociedade não se contentará com uma história meramente cronológica, como a de Livy, nem com uma história biográfica como a de Carlyle; irá procurar, na história humana, aquelas linhas gerais de desenvolvimento, aquelas sequências causais, aquelas esclarecedoras correlações, que transformam a grande quantidade de fatos no mapa da ciência. O que a

biologia é para a antropologia, a história é para a sociologia (*O Estudo da Sociologia,* Nova York, 1910; p. 32). E claro que existem mil obstáculos que o estudo da sociedade ainda precisará vencer antes de poder merecer o nome de ciência (*Os Princípios da Ética,* Nova York, 1910; I, 464. Se os críticos de Spencer tivessem lido esse trecho, não o teriam acusado de exagerar no valor que dava à sociologia). O jovem estudo é fustigado por uma multidão de preconceitos — pessoais, educacionais, teológicos, econômicos, políticos, nacionais e religiosos; e pela pronta onisciência dos desinformados. "Há a história de um francês que, depois de passar três semanas aqui, propôs-se a escrever um livro sobre a Inglaterra; três meses depois, descobriu que ainda não estava bem preparado; três anos depois, chegou à conclusão de que nada sabia sobre ela." (*Estudo,* 9). Esse homem estava maduro para *começar* o estudo da sociologia. Os homens se preparam com um estudo que leva a vida inteira, antes de se tornarem autoridades em física, química ou biologia; mas, no campo das questões sociais e políticas, todo entregador de armazém é um perito, sabe a solução e exige ser ouvido.

A preparação de Spencer, neste caso, foi um modelo de consciência intelectual. Contratou três secretários para coletar dados para ele e classificá-los em colunas paralelas dando as instituições internas, eclesiásticas, profissionais, políticas e industriais de todos os povos importantes. A sua própria custa, publicou essas coleções em oito grandes volumes, para que outros estudiosos pudessem confirmar ou modificar suas conclusões; e como a publicação não havia acabado quando ele morreu, deixou uma parte de suas pequenas economias para completar o empreendimento. Depois de sete anos de tais preparativos, surgiu o primeiro volume de *Sociologia* em 1876; o último só ficou pronto em 1896. Quando tudo mais feito por Spencer tiver se tornado uma tarefa para o antiquário, esses três volumes ainda conterão uma riqueza de recompensas para todo estudante da sociedade.

Apesar disso, a concepção inicial da obra é típica do hábito que tinha Spencer de se lançar logo às generalizações. A sociedade, acredita ele, é um organismo, tendo órgãos de nutrição, circulação, coordenação e reprodução (Cf. florescer com colonização, e reprodução sexual com o casamento entre raças diferentes), parecendo-se muito com o caso dos indivíduos. E verdade que, no indivíduo, a consciência é localizada, enquanto na sociedade cada uma das partes retém sua consciência e sua vontade; mas a centralização do governo e da autoridade tende a reduzir o campo dessa distinção. "Um organismo social é como um organismo individual nas seguintes características: ele cresce; enquanto cresce, torna-se mais complexo; enquanto se torna mais complexo, suas partes adquirem uma dependência mútua cada vez maior; sua vida é imensa em duração, comparada com a vida das unidades que o compõem; (...) em ambos os casos

há uma crescente integração acompanhada por uma crescente heterogeneidade (*Autob.,* II, 56). Assim, o desenvolvimento da sociedade executa liberalmente a fórmula da evolução: o crescente tamanho da unidade política, de família a Estado e liga, o crescente tamanho da unidade econômica, de pequena indústria doméstica a monopólios e cartéis, o crescente tamanho da unidade populacional, de aldeias a cidades e metrópoles — não há dúvida de que mostram um processo de integração; enquanto que a divisão do trabalho, a multiplicação das profissões e dos ramos de atividade e a crescente interdependência econômica entre a cidade e o país, e entre nações, ilustram amplamente o desenvolvimento da coerência e da diferenciação.

O mesmo princípio da integração dos heterogêneos aplica-se a todos os campos de fenômenos sociais, da religião e do governo à ciência e à arte. Religião é, a princípio, a adoração de uma enorme quantidade de deuses e espíritos, mais ou menos igual em todos os países; e o desenvolvimento da religião vem através da ideia de uma divindade central e onipotente subordinar as demais e coordená-las em sua hierarquia de papéis especiais. E provável que os primeiros deuses tenham sido sugeridos por sonhos e fantasmas (Os *Princípios da Sociologia,* Nova York, 1910; I, 286). A palavra *espírito* era, e é, aplicada igualmente a fantasmas e deuses. A mente primitiva acreditava que na morte, no sonho ou no transe o fantasma ou espírito saía do corpo; até mesmo num espirro as forças de expiração poderiam expelir o espírito, de modo que um protetor "Deus o abençoe" — ou seu equivalente — passou a ficar ligado a essa perigosa aventura. Ecos e reflexos eram sons e visões do nosso fantasma, ou imagem fiel; um basuto se recusa a caminhar à margem de um rio, com medo de que um crocodilo possa agarrar a sua sombra e comê-la. Deus era, a princípio, apenas "um fantasma cuja existência era eterna" (I, 296). Pessoas que tinham sido poderosas durante sua vida terrena mantinham, segundo se acreditava, o poder em suas aparições fantasmagóricas. Entre os habitantes de Tana, a palavra usada para indicar deus significa, literalmente, "homem morto" (I, 303). "Jeová" significava "o forte", "o guerreiro": ele tinha sido um potentado local, talvez, que era adorado depois de sua morte como o "deus das multidões". Era preciso obter as boas graças daqueles espíritos perigosos: ritos funerários transformaram-se em adoração, e todos os modos de bajular o chefe terreno eram aplicados à cerimônia da oração e à satisfação dos deuses. As receitas eclesiásticas tiveram origem nas oferendas aos deuses, tal como as receitas do Estado começaram como presentes para o chefe. As homenagens aos reis tornaram-se prostração e oração no altar do deus. A derivação do deus do rei morto aparece nitidamente no caso dos romanos, que deificavam governantes antes de sua morte. Parece que toda a religião teve sua origem nessa veneração dos ancestrais. O poder desse costume pode ser ilustrado pela história do chefe que recusou o batismo porque não ficara satisfeito com a resposta à sua pergunta sobre se iria, ou não, encontrar no céu seus ancestrais não batizados (I, 284 e 422; *Encycl. Brit., "Ancestor-worship").*

[Um pouco dessa crença entrou na composição da bravura dos japoneses na guerra de 1905; a morte era tomada mais suportável pela ideia de que seus ancestrais os olhavam com desprezo lá do céu]

A religião talvez seja a característica central da vida dos homens primitivos; a existência é tão precária e humilde entre eles, que a alma vive mais na esperança de coisas que virão do que na realidade das coisas vistas. Até certo ponto, a religião sobrenatural é uma circunstância concomitante de sociedades militaristas; à medida que a guerra cede lugar à indústria, o pensamento se desloca da morte para a vida, e a vida sai da trilha da autoridade reverente para a rodovia da iniciativa e da liberdade. De fato, a mudança de mais longo alcance de toda a história da sociedade ocidental é a gradativa substituição de um regime militar por um regime industrial. Os estudiosos do Estado costumam classificar as sociedades segundo os governos — monárquicos, aristocráticos ou democráticos; mas são distinções superficiais; a grande linha divisória é aquela que separa as sociedades militantes das industriais, as nações que vivem da guerra das que vivem do trabalho.

O Estado militar é sempre de governo centralizado, e quase sempre monárquico; a cooperação que instila é regimental e compulsória; estimula a religião autoritária, venerando um deus guerreiro; cria rígidas distinções de classe e códigos de classe; apoia o natural absolutismo doméstico do macho. Como a taxa de mortalidade nas sociedades guerreiras é elevada, tendem para a poligamia e uma posição inferior da mulher. A maioria dos estados tem sido militante, porque a guerra fortalece o poder central e exige a subordinação de todos os interesses aos do Estado. Daí ser "a história um pouco mais do que o registro de nações em Newgate" (Famosa prisão inglesa, arrasada em 1902), uma lista de assaltos, traições, assassinatos e suicídio nacional. O canibalismo é a vergonha das sociedades primitivas; mas algumas sociedades modernas são sociófagas, escravizando e consumindo povos inteiros. Até que a guerra seja proscrita e dominada, a civilização será um precário interlúdio entre catástrofes; "a possibilidade de um elevado Estado social (...) depende fundamentalmente da cessação da guerra" (II, 663).

A esperança dessa consumação não está tanto na conversão espiritual do coração dos homens (porque os homens são aquilo que o meio ambiente os faz ser) quanto no desenvolvimento de sociedades industriais. A indústria requer democracia e paz: quando a vida deixa de ser dominada pela guerra, surgem mil centros de desenvolvimento econômico, e o poder é espalhado, de forma beneficente, por uma grande proporção dos membros do grupo. Já que a produção só pode prosperar quando

a iniciativa é livre, uma sociedade industrial acaba com as tradições de autoridade, hierarquia e casta que florescem nos estados militares e sob as quais estes florescem. A ocupação do soldado deixa de ser tida em alta conta; e o patriotismo se torna amor pelo país, e não ódio pelos demais (II, 634-5). Paz no próprio país se toma a primeira necessidade da prosperidade, e à medida que o capital se torna internacional e mil investimentos cruzam todas as fronteiras, a paz internacional também se torna uma necessidade À medida que a guerra externa diminui, a brutalidade interna se reduz; a monogamia substitui a poligamia, porque o tempo de vida dos homens se torna quase igual ao das mulheres; a posição das mulheres se eleva, e a "emancipação feminina" se torna coisa rotineira (I, 681). As religiões supersticiosas dão lugar a credos liberais cujo foco dos esforços é a melhoria e o enobrecimento da vida e do caráter humano. Os mecanismos da indústria ensinam aos homens os mecanismos do universo e a noção de sequências invariáveis em causa e efeito; a investigação exata de causas naturais substitui o recurso fácil à explicação sobrenatural (II, 599). A história começa a estudar o povo trabalhando, e não os reis em guerra; deixa de ser um registro de personalidades e se torna a história de grandes invenções e novas ideias. O poder do governo fica diminuído, e aumenta o poder dos grupos produtivos dentro do Estado; há uma passagem "de *status* para contrato", de igualdade na subordinação para liberdade de iniciativa, de cooperação compulsória para cooperação em liberdade. O contraste entre os tipos de sociedade militantes e industriais é indicado pela "inversão da crença de que os indivíduos existem para benefício do Estado para a crença de que o Estado existe para benefício dos indivíduos" (I. 575).

Enquanto protestava vigorosamente contra o crescimento de um militarismo imperialista na Inglaterra, Spencer escolheu o seu país como um tipo de abordagem da sociedade industrial e destacou a França e a Alemanha como casos de Estado militante.

De vez em quando, os jornais nos lembram a concorrência entre a Alemanha e a França em seus desenvolvimentos militares. O corpo político, em ambos os casos, gasta a maior parte de suas energias para fazer crescerem dentes e garras — cada aumento de um lado provocando um aumento do outro. (...) Recentemente, o ministro francês das Relações Exteriores, referindo-se à Tunísia, a Tonquim, ao Congo e a Madagáscar, discorreu longamente sobre a necessidade que se apresentara de competir em assaltos políticos com outras nações; e afirmou que, ao tomar posse, à força, de territórios pertencentes a povos inferiores, 'a França recuperou uma certa porção da glória que tantos nobres empreendimentos em séculos anteriores lhe haviam assegurado'. (...) Daí vermos por que, tanto na França como na Alemanha, um esquema de reorganização social sob a qual todo cidadão, embora mantido pela comunidade, deve trabalhar para a comunidade, obteve uma adesão tão ampla a ponto de criar um formidável corpo

político — por que, entre os franceses, St. Simon, Fourier, Proudhon, Cabet, Louis Blanc, Pierre Leroux, ora por palavras, ora por ações, têm procurado criar uma forma de trabalho e vida comunista. (...) A confirmação pelo contraste vem ao nosso encontro ao observarmos que na Inglaterra, onde a propriedade de terceiros tem sido menor do que na França e na Alemanha, tanto em sua forma militar como na civil, tem havido menos progresso em sentimento e ideia para a forma de propriedade de terceiros que o socialismo dá a entender (III, 596-9).

Como este trecho indica, Spencer acredita que o socialismo é derivado do Estado do tipo militante e feudal, e não tem filiação natural com a indústria. Tal como o militarismo, o socialismo envolve o desenvolvimento da centralização, a extensão do poder governamental, a deterioração da iniciativa e a subordinação do indivíduo. "Bem pode o príncipe Bismarck mostrar tendências para o socialismo de Estado." (*Estática Social,* p. 329) "E lei de toda organização tornar-se rígida ao se completar." (*Sociologia,* I, 571). O socialismo seria, na indústria, o que um rígido equipamento instintivo é nos animais; produziria uma comunidade de formigas e abelhas humanas e acabaria numa escravidão muito mais monótona e sem esperança do que a situação presente.

Sob a arbitragem compulsória que o socialismo iria tornar indispensável (...), os controladores, ao procurarem seus interesses pessoais (...), não teriam pela frente a resistência conjunta de todos os trabalhadores; e seu poder, sem ser cerceado, como acontece agora, por recusas de trabalhar exceto sob determinadas condições, iria aumentar, ramificar-se e consolidar-se até se tornar irresistível.

(...) Quando passamos do controle dos trabalhadores pela burocracia para a própria burocracia e perguntamos como esta será regulada, não há uma resposta satisfatória. (...) Nessas condições, deverá surgir uma nova aristocracia, para sustento da qual as massas terão que trabalhar bastante; e que, quando consolidada, deterá um poder muito maior do que o de qualquer aristocracia anterior (III, 588. Há perigo de que isso aconteça na Rússia hoje).

As relações econômicas são tão diferentes das relações políticas, e tão mais complexas, que nenhum governo poderia controlá-las todas sem tal burocracia escravizante. A interferência do Estado sempre despreza algum fator da complicada situação industrial e tem fracassado sempre que tentada; observem as leis fixadoras de salários da Inglaterra medieval e as leis de fixação de preço da França Revolucionária. As relações econômicas devem ser deixadas ao auto ajuste automático (por imperfeito que possa ser) da oferta e da procura. Por aquilo que a sociedade mais quiser, ela pagará mais

caro; e se certos homens, ou certas funções, recebem grandes recompensas, é porque correram, ou envolveram, riscos ou sofrimentos excepcionais. Os homens tal como constituídos agora não irão tolerar uma igualdade compulsória. Até que um meio ambiente automaticamente mudado altere automaticamente o caráter humano, a legislação oficializando mudanças artificiais será tão fútil quanto a astrologia (Cf. *The Man vs. the State)*.

Spencer quase ficava doente ao pensar em um mundo governado pela classe assalariada. Não admirava os líderes sindicais, pelo que conhecia deles através do veículo obstinado do *Times* de Londres (III, 589). Salientava que as greves são inúteis, a não ser que a maioria fracasse; porque se todos os trabalhadores entrassem em greve em épocas diversas e ganhassem, seria de se presumir que os preços subiriam de acordo com os salários aumentados, e a situação ficaria como antes (III, 545). "Veremos, daqui a pouco, as injustiças antes cometidas pelas classes patronais acompanhadas pelas injustiças cometidas pelas classes trabalhadoras." (*Autob.,* II, 433).

Apesar de tudo, suas conclusões não eram de um conservadorismo cego. Ele percebia o caos e a brutalidade do sistema social que o cercava, e corria os olhos à sua volta numa evidente ansiedade de encontrar uma nova ordem que o substituísse. No final, dirigiu suas simpatias para o movimento cooperativo; via nele o auge daquela passagem de *status* para contrato, na qual *Sir* Henry Maine havia encontrado a essência da história econômica. "O controle da mão-de-obra se toma menos coercivo à medida que a sociedade assume um tipo mais elevado. Aqui, atingimos uma forma na qual a repressão diminui ao grau mínimo coerente com a ação conjunta. Cada membro é o seu próprio senhor no que respeita ao trabalho que faz; e está sujeito apenas às regras, estabelecidas pela maioria dos membros, que sejam necessárias à manutenção da ordem. A transição da cooperação compulsória da militância para a cooperação voluntária do industrialismo está completa." (III, 572). Ele duvida que os seres humanos ainda sejam honestos e competentes o suficiente para tornar eficiente um sistema de indústria tão democrático assim; mas é totalmente a favor de que se deve tentar. Ele prevê uma época em que a indústria não seja mais dirigida por senhores absolutos, e os homens já não sacrifiquem suas vidas na produção de porcarias. "Como o contraste entre os tipos militante e industrial é indicado pela inversão da crença de que os indivíduos existem para o bem do Estado para a crença de que o Estado existe para o bem dos indivíduos, o contraste entre o tipo industrial e o tipo que deverá ser criado a partir dele é indicado pela inversão da crença de que deve-se viver para trabalhar para a crença de que deve-se trabalhar para viver." (I, 575).

VII. ÉTICA: A EVOLUÇÃO DOS PRINCÍPIOS MORAIS

Esse problema de reconstrução industrial parece tão importante para Spencer, que ele torna a lhe dedicar a maior seção de *Os Princípios da Etica,* de 1893 — "esta última parte de minha tarefa (...), da qual considero todas as partes anteriores subsidiárias" (*Ética,* vol. I, p. xiii). Como homem com toda a severidade moral dos meados da era vitoriana, Spencer tinha uma sensibilidade especial para o problema de encontrar uma nova e natural ética para substituir o código moral que tinha sido associado à fé tradicional. "As supostas sanções sobrenaturais da conduta certa não deixam, se rejeitadas, um vazio. Há sanções naturais não menos invalidantes, e cobrindo um campo muito mais amplo." (I, 7).

A nova moralidade deve ser construída sobre a biologia. "A aceitação da doutrina da evolução orgânica determina certas concepções éticas." (I, 25). Huxley, em suas palestras Romanes (Palestras anuais que levam o nome de seu criador, George John Romanes, biólogo inglês, que as instituiu em 1891 com a finalidade de abordar matéria científica ou literária. [N. do T.]), em Oxford, em 1893, alegou que a biologia não podia ser adotada como guia ético; que "a natureza, vermelha nos dentes e nas garras" (como dizia Tennyson), exaltava a brutalidade e a esperteza, e não a justiça e o amor; mas Spencer achava que um código moral que não pudesse passar nos testes de seleção natural e da luta pela existência estava condenado, desde o começo, a protestos de devoção da boca para fora, e à futilidade. A conduta, como tudo mais, deve ser chamada de boa ou má, dependendo de estar bem ou mal adaptada às finalidades da vida; "a mais nobre conduta é aquela que conduz à maior extensão, amplitude e plenitude da vida" (I, 22 e 26; II, 3). Ou, em termos da fórmula da evolução, a conduta é moral se tornar o indivíduo ou o grupo mais integrado e coerente em meio a uma heterogeneidade de fins. A moralidade, como a arte, é a obtenção da unidade na diversidade; o tipo mais elevado de homem é aquele que efetivamente reúne em si mesmo a mais ampla variedade, complexidade e plenitude da vida.

Esta é uma definição muito vaga, como deve ser; porque nada varia tanto, de lugar para lugar e de uma época para outra, quanto as específicas necessidades de adaptação e, portanto, o conteúdo específico da ideia de bom. E verdade que certas formas de comportamento foram carimbadas como boas — como adaptadas, em grande escala, à mais plena vida — pelo senso de prazer que a seleção natural vinculou a essas ações preservativas e expansivas. A complexidade da vida moderna multiplicou as exceções, mas normalmente o prazer indica atividades biologicamente úteis, enquanto a dor indica

atividades biologicamente perigosas (I, 98). Apesar disso, dentro dos amplos limites desse princípio, encontramos as mais diversas, e aparentemente as mais hostis, concepções do que é bom. Praticamente não há um item do nosso código moral ocidental que em algum lugar não seja considerado imoral; não apenas a poligamia, mas o suicídio, assassinato de um compatriota, até mesmo dos pais, recebem uma grande aprovação moral em um país ou noutro.

As esposas dos chefes fijianos consideram um dever sagrado serem estranguladas quando da morte dos maridos. Uma mulher que tinha sido salva por William "fugiu durante a noite e, atravessando o rio a nado e apresentando-se ao seu povo, insistiu na conclusão do sacrifício do qual ela relutantemente, num momento de fraqueza, consentira em privar-se"; e Wilkes fala de outra que cumulava seu salvador "de maus-tratos" e dali para a frente passou a manifestar o mais mortal dos ódios por ele (I, 469). Livingstone fala das mulheres *makololo,* às margens do rio Zambeze, que ficaram muito chocadas ao saberem que, na Inglaterra, o homem tinha apenas uma esposa: ter uma só não era "respeitável". Assim também na África Equatorial, segundo Reade, "se um homem casa e sua mulher acha que ele tem como sustentar outra esposa, chateia-o insistindo para que se case outra vez; e o chama de "pão-duro" se ele se recusa" (I, 327).

Fatos assim, é claro, conflitam com a crença de que existe um senso moral inato que diz a cada homem o que é direito e o que é errado. Mas a associação de prazer e dor, em média, com a boa ou má conduta, indica um certo grau de verdade na ideia; e pode muito bem acontecer de certas concepções morais, adquiridas pela raça, tornarem-se hereditárias com o indivíduo (I, 471). Aqui, Spencer usa a sua fórmula favorita para reconciliar o intuicionista e o utilitário, e uma vez mais recai na herança de caracteres adquiridos.

Seguramente, no entanto, o senso moral inato, se é que existe, está em dificuldades no momento; porque nunca as noções éticas estiveram mais confusas. É notório que os princípios que aplicamos em nossa vida real são, em sua maior parte, o oposto dos que pregamos em nossas igrejas e nossos livros. A ética professada na Europa e na América é um cristianismo pacifista; a ética real é o código militarista dos teutões saqueadores dos quais se derivam as classes governantes de quase toda a Europa. A prática do duelo, na França católica e na Alemanha protestante, é uma tenaz relíquia do código teutônico original (I, 323). Nossos moralistas são mantidos ocupados com os pedidos de desculpa por essas contradições, tal como os moralistas de uma Grécia e de uma

índia que se tornaram monógamas ficaram em dificuldades para explicar a conduta de deuses que tinham sido criados numa era semipromíscua (I, 458).

A formação dos cidadãos de uma nação segundo a orientação da moralidade cristã ou do código teutônico depende de sua preocupação dominante ser a indústria ou a guerra. Uma sociedade militante exalta certas virtudes e tolera o que outros povos poderiam chamar de crimes: agressão, assalto e traição não são tão inequivocamente denunciados entre povos acostumados a tais práticas pela guerra como entre povos que aprenderam o valor da honestidade e da não-agressão através da indústria e da paz. A generosidade e a Humanidade florescem melhor onde a guerra é infrequente, e longos períodos de tranquilidade produtiva inculcam as vantagens da ajuda mútua (I, 391 s). O membro patriótico de uma sociedade militante irá considerar a bravura e a força como as maiores virtudes de um homem; a obediência, como a maior virtude do cidadão; e a silenciosa submissão à maternidade múltipla, como a maior virtude de uma mulher (Cf. a filosofia de Nietzsche). O Kaiser considerava Deus o chefe do Exército alemão e, depois de dar sua aprovação aos duelos, compareceu a um ofício divino (l, 318). Os índios norte-americanos "consideravam o uso do arco e da flecha, da clava e da lança como a mais nobre atividade do homem. (...) Consideravam degradante o trabalho agrícola e mecânico. (...) Só em épocas recentes — como agora, que o bem-estar social está se tornando cada vez mais dependente das superiores forças de produção", e estas "de faculdades mentais mais desenvolvidas —, outras ocupações que não as militantes estão adquirindo respeitabilidade" (I,423-4).

Ora, a guerra é meramente um canibalismo por atacado; e não há razão para que não seja colocada na mesma classe do canibalismo e inequivocamente denunciada. "O sentimento e a idéia de justiça só podem crescer na medida em que decrescerem os antagonismos externos das sociedades e aumentarem as harmoniosas cooperações internas de seus membros." (I, 377). De que forma pode ser promovida essa harmonia? Como vimos, ela chega mais depressa com a liberdade do que com uma imposição do governo. A fórmula da justiça deveria ser a seguinte: “Todo homem tem direito de fazer o que quiser, desde que não infrinja a mesma liberdade de qualquer outro" (II, 46). E uma fórmula hostil à guerra, que exalta a autoridade, a arregimentação e a obediência; é uma fórmula favorável à indústria pacífica, por proporcionar um máximo de estímulo com absoluta igualdade de oportunidade; está de acordo com a moral cristã, pois considera sagradas todas as pessoas e as livra da agressão (I, 257); e tem a sanção daquele juiz máximo — a seleção natural —, porque abre os recursos da Terra em termos iguais para todos e permite que cada indivíduo prospere segundo sua capacidade e seu trabalho.

Isso pode parecer, à primeira vista, um princípio desumano; e muitos irão contrapor a ele, como capaz de uma extensão nacional, o princípio familiar de dai a cada um não de acordo com sua capacidade e sua produção, mas de acordo com sua necessidade. Mas uma sociedade governada com base em tais princípios seria eliminada em pouco tempo.

Durante a imaturidade, os benefícios recebidos devem ser inversamente proporcionais às capacidades possuídas. Dentro do grupo familiar, deve ser dado o máximo a quem menos merece se o merecimento for medido pelo valor. Por outro lado, depois de atingida a maturidade, o benefício deve variar na razão direta do valor: com o valor sendo medido pela aptidão para as condições de existência. Os desajustados devem sofrer os males do desajuste, e os ajustados devem beneficiar-se pela sua competência. São estas as duas leis que uma espécie tem de obedecer, se quiser ser preservada. (...) Se, entre os jovens, o benefício fosse proporcional à eficiência, a espécie iria desaparecer sem demora; e se, entre os adultos, o benefício fosse proporcional à ineficiência, a espécie iria desaparecer, devido à deterioração, em algumas gerações. (...)

A única justificativa para a analogia entre pai e filho, e governo e povo, é a infantilidade daqueles que a nutrem (II, 4 e 217).

A Liberdade disputa com a Evolução a prioridade nas simpatias de Spencer (Elliott, *Herbert Spencer,* p. 81); e a Liberdade sai ganhando. Ele acha que, à medida que a guerra diminui, o controle do indivíduo pelo Estado perde a maior parte de sua justificativa (I, 148 e 420); e, em condições de paz permanente, o Estado ficaria reduzido a limites jeffersonianos, só atuando para evitar fendas na igualdade de liberdade. Essa justiça deveria ser praticada sem custos, para que os infratores soubessem que a pobreza de suas vítimas não iria protegê-los do castigo; e todas as despesas do Estado deveriam ser cobertas pela tributação direta, para que a invisibilidade da tributação não desviasse a atenção do público das extravagâncias do governo (II, 200). Mas, "além de manter a justiça, o Estado não pode fazer mais nada sem transgredir a justiça" (II. 222); porque neste caso estaria protegendo indivíduos inferiores contra o rateio natural de recompensa e capacidade, castigo e incapacidade, do qual dependem a sobrevivência e a melhoria do grupo.

O princípio de justiça iria exigir a posse comum da terra, se pudéssemos separá-la de seus melhoramentos (II, 81). Em seu primeiro livro, Spencer havia defendido a nacionalização do solo, para tornar igual a oportunidade econômica; mas retirou sua asserção mais tarde (para grande desgosto de Henry George, que o chamava de "o filósofo perplexo") sob a alegação de que a terra só é cultivada com cuidado pela

família à qual pertence e que pode confiar em transmitir a seus descendentes os resultados do trabalho ali aplicado. Quanto à propriedade privada, ela se origina imediatamente da lei da justiça, pois todo homem deveria ter a mesma liberdade de ficar com o produto de sua poupança. A justiça das heranças não é tão óbvia; mas "o direito de legar está incluído no direito de propriedade, uma vez que, se não fosse assim, a propriedade não seria completa" (II, 120). O comércio deveria ser tão livre entre as nações quanto entre indivíduos; a lei do justiça não deveria ser meramente um código tribal, mas uma inviolável máxima das relações internacionais.

São esses, em linhas gerais, os verdadeiros "direitos do homem" — direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade nas mesmas condições de todos os demais. Ao lado desses direitos econômicos, os direitos políticos são irrealidades sem importância. As alterações na forma de governo nada significam quando a vida econômica não é livre; e uma monarquia do tipo *laissez-faire* é muito melhor do que uma democracia socialista.

Sendo a votação simplesmente um método de criar um instrumento para a preservação de direitos, a questão é saber se a universalidade do voto conduz ou não à criação do melhor instrumento para preservação de direitos. Já vimos que ela não garante isso. (...) A experiência torna óbvio aquilo que deveria ser óbvio sem experiência, que com uma distribuição universal de votos a classe mais numerosa irá, inevitavelmente, lucrar à custa da classe menos numerosa. (...) E evidente que a constituição do Estado adequada ao tipo de sociedade industrial em que a igualdade seja plena deve ser aquela em que não haja uma representação de indivíduos mas uma representação de interesses. (...) Pode ser que o tipo industrial, talvez pelo desenvolvimento de organizações cooperativas que teoricamente, embora no momento não praticamente, obliterem a distinção entre patrão e empregado, produza entendimentos sociais segundo os quais os interesses antagônicos de classes não existam ou sejam tão atenuados que não compliquem seriamente a situação. (...) Mas com esta Humanidade que existe no momento, e deverá existir por muito tempo, a posse do que é chamado de direitos iguais não irá garantir a manutenção dos direitos iguais propriamente ditos (II, 192-3).

Como os direitos políticos são uma ilusão e só os direitos econômicos é que valem, as mulheres são induzidas a erro quando gastam tanto tempo à procura da emancipação. Spencer teme que o instinto maternal para ajudar os desamparados possa levar as mulheres a serem a favor de um Estado paternalista (II, 196-7). Sobre esse detalhe, há uma certa confusão em sua cabeça; ele alega que os direitos políticos de nada valem, e depois que *é* muito importante que as mulheres não os tenham; ele denuncia a guerra, e depois alega que as mulheres não deveriam votar porque não arriscam a vida no campo

de batalha (II, 166) — vergonhoso argumento de um homem que nasceu do sofrimento de uma mulher. Ele tem medo das mulheres porque elas podem ser demasiado altruísticas; e, no entanto, a concepção culminante de seu livro é de que a indústria e a paz irão desenvolver o altruísmo ao ponto em que equilibre o egoísmo e, com isso, desenvolva a ordem espontânea de um anarquismo filosófico.

O conflito entre o egoísmo e o altruísmo (esta palavra, e um certo grau dessa linha de pensamento, Spencer toma, mais ou menos inconscientemente, de Comte) resulta do conflito do indivíduo e sua família, seu grupo e sua raça. E de presumir-se que o egoísmo continuará dominando; mas talvez isso seja desejável. Se todo mundo pensasse mais nos interesses dos outros do que no seu, teríamos um caos de cortesias e desistências; e provavelmente "a busca da felicidade individual dentro dos limites prescritos pelas condições sociais é o primeiro requisito para a consecução da maior felicidade geral" (I, 196 e 190). O que podemos esperar, no entanto, é uma grande ampliação da esfera de simpatia, um grande desenvolvimento dos impulsos para o altruísmo. Mesmo agora os sacrifícios impostos pela paternidade são feitos com alegria; "o desejo de ter filhos entre os que não os têm e a ocasional adoção de crianças mostram quanto essas atividades altruísticas são necessárias para o atendimento de certas satisfações egoísticas" (I, 242-3). A intensidade do patriotismo *é* outro exemplo da apaixonada preferência de interesses maiores às preocupações imediatas

do indivíduo. Cada geração de vida social aprofunda os impulsos para a ajuda mútua (I, 466). "A incessante disciplina social irá moldar de tal maneira a natureza humana, que os prazeres compassivos acabarão sendo procurados espontaneamente até o ponto máximo que seja vantajoso para todos." (I, 250) O senso do dever que é o eco de gerações de compulsão ao comportamento social irá, então, desaparecer; os atos altruísticos, por terem se tornado instintivos através de sua seleção natural para a utilidade social, serão realizados sem compulsão e com alegria, como toda operação instintiva. A evolução natural da sociedade humana nos aproxima cada vez mais do Estado perfeito.

VIII. CRÍTICA

O leitor inteligente, no curso desta breve análise (A análise, claro, está incompleta. "O espaço não permite" [o Autor tem rido com frequência desse disfarce para a preguiça, mas tem de apresentá-lo aqui] uma discussão de *Educação,* dos *Ensaios,* e de longos trechos de *Sociologia.* A lição de *Educação* foi aprendida bem demais; e exigimos,

hoje, uma certa correção da vitoriosa afirmativa de Spencer sobre as pretensões da ciência em relação ás letras e às artes. Dos ensaios, os melhores são os que tratam do estilo, do riso e da música. *Herbert Spencer,* de Hugh Elliott, é uma exposição admirável), terá percebido certas dificuldades na argumentação e não precisará de nada mais que alguns lembretes esparsos quanto aos pontos em que estão as imperfeições. A crítica negativa é sempre desagradável, e muitíssimo quando diante de um grande empreendimento; mas faz parte de nossa tarefa verificar o que o tempo fez com a síntese de Spencer.

1. PRIMEIROS PRINCÍPIOS

O primeiro obstáculo, é claro, é o Incognoscível. Podemos reconhecer cordialmente as prováveis limitações do conhecimento humano; não podemos compreender inteiramente esse grande oceano da existência do qual somos apenas uma onda transitória. Mas não devemos dogmatizar o assunto, já que, pela lógica estrita, a afirmativa de que qualquer coisa é incognoscível já implica um certo conhecimento dessa coisa. De fato, à medida que avança pelos seus dez volumes, Spencer mostra "um prodigioso conhecimento do incognoscível" (Browne: *Kant and Spencer,* p. 253). Como disse Hegel: limitar a razão sem pensar é corno tentar nadar sem entrar na água. E toda aquela discussão sobre "inconceptibilidade" — como isso nos parece distante, agora, como se parece com aquela época do segundo ano da faculdade, quando estar vivo era debater! E, quanto a isso, uma máquina não guiada não é muito mais concebível do que uma Primeira Causa, particularmente se por esta expressão entendemos a soma total de todas as causas e forças do mundo. Spencer, vivendo em um mundo de máquinas, achava que a existência do mecanismo era ponto pacífico; tal como Darwin, vivendo numa era de desumana concorrência individual, só via a luta pela existência.

O que diremos daquela extraordinária definição de evolução? Ela explica alguma coisa? "Dizer 'Primeiro, havia o simples; depois, a partir dele, desenvolveu-se o complexo', e assim por diante, não é explicar a natureza." (Ritchie: *Darwin and Hegel,* p. 60). Spencer, diz Bergson, recompõe, não explica (*Creative Evolution,* p. 64); não percebe, como afinal observa, o elemento vital no mundo. Os críticos, evidentemente, têm ficado irritados com a definição: o seu inglês latinizado é especialmente impressionante em um homem que denunciou o estudo do latim e definiu um bom estilo como aquele que requer o mínimo de esforço da compreensão. Alguma coisa deve ser reconhecida em Spencer, porém; não há dúvida de que ele preferiu sacrificar a clareza imediata à necessidade de concentrar numa declaração o fluxo de toda existência. Na verdade, porém, ele gosta um pouco demais de sua definição; ele a enrola na língua

como um petisco de primeira, fragmenta-a e depois torna a juntá-la, sem parar. O ponto fraco da definição está na suposta "instabilidade do homogêneo". Será que um todo composto de partes iguais é mais instável, mais suscetível a mudanças, do que um todo composto de partes desiguais? O heterogêneo, por ser mais complexo, seria presumivelmente mais instável do que o homogeneamente simples. Em etnologia e na política, é considerado ponto pacífico que a heterogeneidade provoca instabilidade e que a fusão de raças imigrantes em um tipo nacional fortalece uma sociedade. Tarde acha que a civilização resulta de um aumento da similaridade entre os membros de um grupo através de gerações de imitação mútua; aqui, o movimento da evolução é concebido como um progresso em direção à homogeneidade. A arquitetura gótica é, sem dúvida, mais complexa do que a dos gregos; mas não necessariamente um estágio mais elevado de evolução artística. Spencer foi rápido demais em presumir que aquilo que era mais antigo no tempo era mais simples na estrutura; ele subestimou a complexidade do protoplasma e a inteligência do homem primitivo (Cf. Boas: *The Mind of Primitive Man)*. Por fim, a definição não menciona justamente o fator que, na maioria das cabeças de hoje, está inalienavelmente associado à ideia de evolução — a seleção natural. Por imperfeito que isso também fosse, não seria uma descrição da história como uma luta pela existência e pela sobrevivência dos mais capazes — dos organismos mais capazes, das sociedades mais capazes, das moralidades mais aptas, das línguas, ideias, filosofias mais capazes — mais esclarecedora do que a fórmula de incoerência e coerência, de homogeneidade e heterogeneidade, de dissipação e integração?

"Sou um mau observador da Humanidade no concreto", diz Spencer, "sendo demasiadamente dado a desviar-me para o abstrato." (*Autob.,* 461). Isto é uma honestidade perigosa. O método de Spencer, é claro, era demasiado dedutivo e, *a priori,* muito diferente do ideal de Bacon ou do real procedimento do pensamento cientifico. Ele possuía, diz o seu secretário, "uma inexaurível faculdade de desenvolver argumentos *a priori* e *a posteriori,* indutivos e dedutivos, em apoio a qualquer proposição imaginável" Royce, 194; e os argumentos *a priori* surgiram antes demais. Spencer começou, como um cientista, com a observação; passou, como um cientista, a fazer hipóteses; mas depois, ao contrário de um cientista, lançou mão não do experimento, não da observação imparcial, mas do acúmulo seletivo de dados favoráveis. Ele não tinha faro nenhum para "exemplos negativos". Contraste isso com o procedimento de Darwin, que quando encontrava dados desfavoráveis à sua teoria apressava-se a anotá-los, sabendo que eles costumavam fugir-lhe da memória um pouco mais depressa do que os fatos favoráveis!

2. BIOLOGIA E PSICOLOGIA

Numa nota de rodapé para seu ensaio sobre "O Progresso", Spencer confessa candidamente que suas ideias de evolução foram baseadas na teoria de Lamarck da transmissibilidade de caracteres adquiridos e não eram, na verdade, uma antecipação de Darwin, cuja ideia essencial era a teoria da seleção natural. Ele é mais o filósofo do lamarckianismo, então, do que do darwinismo. Tinha quarenta anos quando *A Origem das Espécies* foi lançado; e, aos quarenta, as categorias do indivíduo já endureceram a ponto de se tornarem imutáveis.

Abstraindo dificuldades menores, como o fato de não reconciliar o seu esclarecedor princípio — de que a reprodução diminui à medida que o desenvolvimento avança — com fatos como a taxa de reprodução da Europa civilizada sendo mais alta em comparação com os povos selvagens, os principais defeitos de sua teoria biológica são o seu apoio em Lamarck e o fato de não encontrar uma concepção dinâmica da vida. Quando ele confessa que a vida "não pode ser concebida em termos físico-químicos" (*Biologia,* I, 120), a "admissão é fatal para a sua fórmula de evolução, para a sua definição de vida e para a coerência da Filosofia Sintética" (J. A. Thomson, *Herbert Spencer,* p. 109). Teria sido melhor procurar o segredo da vida no poder que tem a mente de adaptar as relações externas às internas, do que no ajuste quase passivo do organismo ao meio ambiente. Segundo as premissas de Spencer a adaptação completa seria a morte.

Os volumes sobre psicologia formulam mais do que informam. Aquilo que sabíamos é reformado e exposto numa terminologia quase barbaramente complexa, que obscurece quando deveria esclarecer. O leitor fica tão cansado com fórmulas, definições e reduções discutíveis de fatos psicológicos a estruturas neurais, que poderá não observar que a origem da mente e da consciência é deixada sem explicação alguma. E verdade que Spencer tenta cobrir esse grande abismo no seu sistema de pensamento alegando que a mente é o acompanhamento subjetivo de processos nervosos evoluídos mecanicamente, de algum modo, das nebulosas primitivas; mas por que deve haver esse acompanhamento subjetivo além do mecanismo neural, ele não diz. E este, claro, é exatamente o propósito de toda a psicologia.

3. SOCIOLOGIA E ÉTICA

Por magnífica que seja a *Sociologia*, suas duas mil páginas oferecem muitas oportunidades para um ataque. Passando por elas está a costumeira pressuposição de Spencer de que evolução e progresso são sinônimos, visto que pode muito bem

acontecer que a evolução dê aos insetos e às bactérias a vitória final em sua implacável guerra com o homem. Não está muito evidente que o Estado industrial é mais pacífico ou mais moral do que o feudalismo "militante" que o precedeu. As guerras mais destruidoras de Atenas aconteceram muito depois dos seus senhores feudais terem cedido o poder a uma burguesia comercial; e os países da Europa moderna parecem fazer a guerra com uma alegre indiferença quanto ao fato de serem, ou não, industriais; o imperialismo industrial pode ser tão militarista quanto as dinastias com fome de terra. O mais militarista dos estados modernos era uma das duas principais nações industriais do mundo. Além do mais, o rápido desenvolvimento industrial da Alemanha parece ter sido ajudado, e não prejudicado, pelo controle estatal de certas fases do transporte e do comércio. O socialismo é, obviamente, um desenvolvimento não do militarismo, mas do industrialismo. Spencer escreveu numa época em que o isolamento comparativo da Inglaterra a tornava uma pacifista (na Europa) e quando a sua supremacia no comércio e na indústria faziam com que ela acreditasse firmemente no livre comércio, ele teria ficado chocado se tivesse vivido para ver a rapidez com que a teoria do livre comércio iria desaparecer junto com a supremacia comercial e industrial, e como o pacifismo iria desaparecer tão logo o assalto da Alemanha contra a Bélgica ameaçasse o isolamento inglês. E é claro que Spencer exagerou as virtudes do regime industrial; ficou quase cego para a brutal exploração que floresceu na Inglaterra antes de o Estado interferir para reduzi-la; tudo que ele via "em meados do nosso século, especialmente na Inglaterra", era "um grau de liberdade individual maior do que nunca antes" (*Sociologia,* III, 607. Cf. O *Estudo da Sociologia,* p. 335: "Está provado que salários mais altos resultam apenas numa vida mais extravagante ou em maiores excessos na bebida".). Não admira que Nietzsche reagisse desgostoso com o industrialismo e exagerasse, por sua vez, as virtudes da vida militar (Cf. *A Gaia Ciência,* seção 40)

.

A analogia do organismo social teria levado Spencer para o socialismo de Estado, tivesse sua lógica sido mais poderosa do que seus sentimentos; porque o socialismo de Estado representa, num grau muito mais alto do que uma sociedade *laissez-faire,* a integração dos heterogêneos. Segundo a escala de sua própria fórmula, Spencer teria sido compelido a aclamar a Alemanha como o mais altamente evoluído dos estados modernos. Ele tentou enfrentar esse detalhe alegando que a heterogeneidade envolve a liberdade das partes, e que essa liberdade implica um mínimo de governo; mas trata-se de uma nota inteiramente diferente da que ouvimos em "heterogeneidade *coerente*". No corpo humano, a integração e a evolução deixam muito pouca liberdade para as partes. Spencer responde que, numa sociedade, a consciência só existe nas partes, enquanto no corpo a consciência só existe no todo. Mas a consciência social — consciência dos interesses e processos do grupo — está tão centralizada na sociedade quanto a consciência pessoal no indivíduo; muito poucos de nós têm qualquer "senso de Estado".

Spencer ajudou a nos salvarmos de um socialismo de Estado regimental, mas só com o sacrifício de sua consistência e sua lógica.

E só com exageros individualistas. Devemos nos lembrar que Spencer foi apanhado entre duas eras; que o seu pensamento político tinha sido formado na época do *laissez-faire,* e sob a influência de Adam Smith; ao passo que a fase final de sua vida foi vivida num período em que a Inglaterra lutava para corrigir, por meio do controle social, os abusos de seu regime industrial. Ele nunca se cansava de reiterar seus argumentos contra a interferência do Estado; era contrário à educação financiada pelo Estado, ou à proteção governamental dos cidadãos contra finanças fraudulentas (*Autob.,* II, 5); certa vez, alegou que até a administração da guerra deveria ser assunto privado, e não estatal (I, 239); queria, como disse Wells, "alçar a ineficiência pública à dignidade de uma política nacional". Levava pessoalmente seus manuscritos ao editor, por confiar muito pouco numa instituição governamental para deixá-los nas mãos do correio (Collier, *in* Royce, 221). Era um homem de intensa individualidade, insistindo, a ponto de provocar irritação, em que o deixassem em paz; e todo ato novo da legislação parecia-lhe uma invasão de sua liberdade pessoal. Não compreendia o argumento de Benjamim Kidd de que, como a seleção natural funciona cada vez mais nos grupos, na competição de classes e de nações, e cada vez menos nos indivíduos, uma crescente aplicação do princípio da família (segundo o qual os fracos são ajudados pelos fortes) é indispensável à manutenção da unidade e do poder do grupo. O motivo pelo qual um Estado deveria proteger seus cidadãos da força física antissocial e recusar proteção contra a força econômica antissocial é um detalhe que Spencer ignora. Despreza, por considerá-la infantil, a analogia de governo e cidadão com pai e filho; mas a verdadeira analogia é com irmão ajudando irmão. A sua política era mais darwiniana do que a sua biologia.

Mas chega de críticas. Voltemos para o homem, e vejamos numa perspectiva mais justa a grandeza de sua obra.

IX. CONCLUSÃO

Primeiros Princípios tornou Spencer, quase que de repente, o mais famoso filósofo de sua época. Em pouco tempo, foi traduzido para a maioria das línguas da Europa; até na Rússia, onde teve que enfrentar e vencer um processo por parte do governo. Foi aceito como o expoente filosófico do espírito da época; e sua influência não apenas inseriu-se em toda parte no pensamento da Europa, mas afetou fortemente o movimento realista na

literatura e na arte. Em 1869, ficou assombrado ao descobrir que *Primeiros Princípios* tinha sido adotado como livro de texto em Oxford (*Autob.*. II, 242). Ainda mais maravilhoso, seus livros começaram, após 1870, a lhe proporcionar rendimentos que o tornaram financeiramente seguro. Em certos casos, admiradores enviavam-lhe presentes caros, que ele sempre devolvia. Quando o czar Alexandre II visitou Londres e expressou a lorde Derby o desejo de conhecer os destacados sábios da Inglaterra, Derby convidou Spencer, Huxley, Tyndall, etc. Os outros compareceram, mas Spencer recusou-se. Ele só se associava com uns poucos amigos íntimos. "Nenhum homem está à altura de seu livro", escreveu ele. “Todos os melhores produtos de sua atividade mental entram em seu livro, onde chegam separados da massa de produtos inferiores com que eles se misturam na sua conversa diária (*Autob.,* 1, 423). Quando as pessoas insistiam em visitá-lo, ele colocava um tampão nos ouvidos e ficava placidamente prestando atenção à conversa.

Por mais estranho que pareça, sua fama desapareceu quase tão de repente quanto chegara. Ele sobreviveu ao píncaro de sua reputação e ficava entristecido, nos últimos anos de vida, ao ver como era pouco o poder de suas tiradas para deter a onda de legislação "paternalista". Ele se tornara impopular em quase todas as classes. Especialistas científicos cujos campos privilegiados ele invadira condenavam-no com falsos elogios, ignorando suas contribuições e enfatizando seus erros; e bispos de todos os credos uniram-se em condená-lo a uma eternidade de castigos. Os membros do Partido Trabalhista, que gostavam de suas denúncias contra a guerra, davam-lhe as costas irados quando ele dizia o que pensava sobre o socialismo e a política sindicalista; enquanto que os conservadores que gostavam de suas opiniões sobre o socialismo afastavam-se dele por causa de seu agnosticismo. "Sou mais tóri do que qualquer tóri, e mais radical do que qualquer radical", dizia ele, melancólico (II, 431). Ele era incorrigivelmente sincero e ofendia todos os grupos ao falar francamente sobre todos os assuntos: depois de compadecer-se dos trabalhadores por considerá-los vítimas de seus patrões, ele acrescentava que aqueles seriam tão dominadores quanto estes se as posições fossem invertidas; e depois de compadecer-se das mulheres por serem vítimas dos homens, não deixava de acrescentar que os homens eram as vítimas das mulheres na medida em que elas conseguissem assumir o controle. Envelheceu sozinho.

À medida que envelhecia, tornava-se mais delicado na oposição e mais moderado na opinião. Havia sempre zombado do rei ornamental da Inglaterra, mas agora expressava o ponto de vista de que não era mais correto privar o povo de seu rei do que privar uma criança de sua boneca (Elliot, p. 66). Assim, no que se referia à religião, achava um absurdo e uma crueldade perturbar a fé tradicional quando ela parecia uma influência

beneficente e animadora (*Autob.* II, 547). Começou a perceber que as crenças religiosas e os movimentos políticos são erguidos sobre necessidades e impulsos que estão fora do alcance do ataque intelectual; e resignou-se a ver o mundo seguir em frente sem dar muita atenção aos pesados livros que ele atirava em sua direção. Ao recapitular sua árdua carreira, ele se considerava um bobo por ter procurado a fama literária em vez dos prazeres mais simples da vida (11**,** 534). Quando morreu, em 1903, passara a pensar que seu trabalho tinha sido em vão (Thomson, p. 51).

Sabemos agora, é claro, que não foi assim. A decadência de sua reputação fazia parte da reação anglo-hegeiiana contra o positivismo; o reflorescimento do liberalismo tornará a alçá-lo ao seu lugar de maior filósofo inglês de seu século. Ele deu à filosofia um novo contato com as coisas e trouxe com ela um realismo que fez com que a filosofia alemã parecesse, ao seu lado, fracamente pálida e timidamente abstrata. Fez um resumo de sua época como nenhum outro homem já resumira qualquer era desde Dante; e conseguiu, com tanta maestria, uma coordenação de uma área tão vasta do conhecimento, que a crítica quase silencia de vergonha diante de suas realizações. Estamos, agora, em alturas que suas lutas e seus esforços conquistaram para nós; parecemos estar acima dele porque ele nos ergueu sobre seus ombros. Algum dia, quando a ferroada da sua oposição estiver esquecida, iremos fazer-lhe mais justiça.

CAPÍTULO IX

FRIEDRICH NIETZSCHE

I. A LINHAGEM DE NIETZSCHE

NIETZSCHE ERA FILHO de Darwin e irmão de Bismarck.

Não importa que ridicularizasse os evolucionistas ingleses e os nacionalistas alemães: estava acostumado a denunciar aqueles que mais o haviam influenciado; era a sua maneira inconsciente de disfarçar suas dívidas para com eles.

A filosofia ética de Spencer não foi o mais natural corolário da teoria da evolução. Se a vida é uma luta pela existência na qual os mais capazes sobrevivem, então a luta é a virtude máxima, e a fraqueza o único defeito. *Bom* é aquilo que sobrevive, que vence; *mau* é aquilo que cede e fracassa. Só a covardia de meados da era vitoriana, dos darwinianos ingleses, e a respeitabilidade burguesa dos positivistas franceses e dos socialistas alemães podiam esconder a inevitabilidade dessa conclusão. Aqueles homens tinham sido bravos o suficiente para rejeitar a teologia cristã, mas não ousavam ser lógicos, rejeitar as ideias morais, a veneração da docilidade, da delicadeza e do altruísmo que haviam nascido daquela teologia. Deixaram de ser anglicanos, católicos ou luteranos; mas não ousaram deixar de ser cristãos. — Eram estes os argumentos de Friedrich Nietzsche.

"O estímulo secreto dos livres pensadores franceses, de Voltaire a Auguste Comte, não era permanecer por trás do ideal cristão (...), mas excedê-lo, se possível. Comte, com o seu "Viver para os outros", foi mais cristão do que o cristianismo. Na Alemanha havia Schopenhauer, e na Inglaterra, John Stuart Mill, que deram a maior fama à teoria das afeições solidárias, da piedade e da utilidade para com os outros como o princípio da ação. (...) Todosos sistemas de socialismo colocaram-se, sem o saber (...), sobre o terreno comum dessas doutrinas" (Citado em Faguet, *On Reading Nietzsche,* Nova York, 1918; p. 71).

Darwin completou inconscientemente o trabalho dos enciclopedistas: eles haviam retirado a base teológica da moral moderna, mas tinham deixado essa moralidade intocada e inviolada, suspensa milagrosamente no ar; um pequeno sopro de biologia era tudo que se faria necessário para eliminar aquele remanescente da impostura. Homens que pensavam com clareza perceberam logo aquilo que as mentes mais profundas de cada era tinham sabido: que, nesta batalha que chamamos de vida, precisamos não de bondade, mas de força, não de humildade, mas de orgulho, não de altruísmo, mas de uma inteligência resoluta; que igualdade e democracia são contrárias à natureza da seleção e da sobrevivência; que os gênios, e não as massas, são o objetivo da evolução; que o poder, e não a "justiça", é o árbitro de todas as diferenças e de todos os destinos. — Era o que Friedrich Nietzsche achava.

Ora, se tudo isso fosse verdade, nada poderia ser mais magnífico ou significativo do que Bismarck. Ali estava um homem que conhecia as realidades da vida, que dizia claramente que "não existe altruísmo entre nações" e que os problemas modernos devem ser decididos não por votos e pela retórica, mas pelo sangue e pelo ferro. Que tufão purificador foi ele para uma Europa carcomida por desilusões, democracia e "ideais"! Em muito poucos meses, ele convencera a Áustria decadente a aceitar sua liderança; em muito poucos meses, havia humilhado uma França embriagada pela legenda de Napoleão; e naqueles poucos meses, não havia ele também obrigado todos aqueles pequeninos "estados" alemães, todos aqueles insignificantes potentados, principados e poderes a se fundir em um poderoso império, o próprio símbolo da nova moralidade da força? O crescente vigor militar e industrial daquela nova Alemanha precisava de uma voz; o arbitramento da guerra precisava de uma filosofia para justificá-la. O cristianismo não iria justificá-la mas o darwinismo poderia fazê-lo. Com um pouco de audácia, a coisa poderia ser feita.

Nietzsche tinha essa audácia, e tornou-se a voz.

II. JUVENTUDE

Apesar disso, seu pai fora pastor protestante; havia uma longa linha de clérigos por trás de cada um de seus genitores; e ele próprio continuou sendo um pregador até o fim. Atacava o cristianismo porque ele próprio tinha muito de seu espírito moral; sua filosofia era uma tentativa de equilibrar e corrigir, por meio de uma violenta contradição uma irresistível tendência à delicadeza, bondade e paz; não teria sido um

insulto final o fato de a boa gente de Gênova chamá-lo de *Il Santo*? Sua mãe era uma senhora piedosa e puritana, do mesmo tipo que havia estimulado Immanuel Kant; e com talvez uma desastrosa exceção, Nietzsche ficou piedoso e puritano, casto como uma estátua, até o fim: daí o seu ataque ao puritanismo e à piedade. Como aquele santo incorrigível ansiava por ser um pecador!

Ele nasceu em Röcken, Prússia, a 15 de outubro de 1844 — que por coincidência era o dia de aniversário do rei prussiano que ocupava o trono, Frederico Guilherme IV. Seu pai, que havia sido tutor de vários membros da família real, rejubilou-se diante daquela patriótica coincidência e batizou o filho com o nome do rei. "Houve, de qualquer modo, uma vantagem na escolha desse dia para o meu nascimento; o dia de meu aniversário, durante toda a minha infância, foi um dia de festividades públicas" (*Ecce Homo,* tradução inglesa, ed. Levy, p. 15).

A morte precoce do pai deixou-o vítima das santas mulheres da casa, que o mimaram até quase incutirem nele a delicadeza e a sensibilidade feminina. Ele não gostava dos meninos travessos da vizinhança, que roubavam ninhos de passarinhos, atacavam pomares, brincavam de soldado e contavam mentiras. Seus colegas de escola o chamavam de "o pequeno ministro", e um deles descreveu-o como "um Jesus no Templo". Deliciava-se em isolar-se e ler a Bíblia, ou lê-la para os outros, com tanto sentimento que chegava a trazer-lhes lágrimas aos olhos. Mas havia nele um estoicismo nervoso e um orgulho ocultos: quando seus colegas de escola duvidaram da história de Mutius Scaevola, ele acendeu um punhado de fósforos na palma da mão e deixou-os queimarem ali até o fim (Mencken, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche,* Boston, 1913; p. 10). Foi um incidente típico: pela vida inteira, ele iria procurar meios físicos e intelectuais para endurecer-se numa idealizada masculinidade. "Aquilo que eu não sou é, para mim, Deus e virtude." (*Assim falou Zaratustra,* p. 129. Daqui por diante, as referências a esta obra serão feitas com a letra "Z"; e as que se seguem (na tradução inglesa) serão indicadas nas referências por suas iniciais: *A Origem da Tragédia* (1872), *Considerações Extemporâneas* (1873-76), *Humano, Demasiado Humano* (1876-80), *Aurora* (1881), *A Gaia Ciência* (1882), *Além do Bem e do Mal* (1886), *A Genealogia da Moral* (1887), O *Caso Wagner* (1888), *O Crepúsculo dos ídolos* (1888), *Anticristo* (1889), *Ecce Homo* (1889), e *A Vontade de Potência* (1889). Talvez o melhor deles, a título de uma introdução ao próprio Nietzsche, seja *Além do Bem e do Mal*. *Zaratustra* é obscuro, e a segunda metade tende para a elaboração. *A Vontade de Potência* contém mais substância do que qualquer de seus outros livros. A mais completa biografia é de autoridade de Frau Föster-Nietzsche; a de Halévy, muito mais curta, também é boa. *Nietzsche, o Pensador* (Nova York, 1917), de Salter, é uma exposição de um grande conhecedor).

Aos dezoito anos, ele perdeu a fé no Deus de seus pais e passou o resto da vida procurando uma nova divindade; pensou tê-la encontrado no super-homem. Mais tarde, disse que havia feito a mudança com facilidade; mas ele tinha o hábito de enganar facilmente a si próprio, e como autobiógrafo não era confiável. Tornou-se cínico, como alguém que tivesse apostado tudo num único atirar de dados e perdesse; a religião tinha sido a própria essência de sua vida, e agora a vida parecia vazia e sem significado. Passou repentinamente para um período de orgia sensual com seus colegas de faculdade em Bonn e Leipzig, e chegou até a vencer o excesso de espírito crítico que fizera com que tivesse muita dificuldade nas artes masculinas de fumar e beber. Mas em pouco tempo o vinho, as mulheres e o fumo despertaram sua repugnância; reagiu com grande desprezo por toda a *biergemütlichkeit* de seu país e de sua época; quem bebesse cerveja e fumasse cachimbo era incapaz de uma percepção nítida ou de um pensamento sutil.

Foi mais ou menos nessa época, em 1865, que ele descobriu *O Mundo Como Vontade e Ideia,* de Schopenhauer, e encontrou nele "um espelho no qual descobri repentinamente o mundo, a vida e a minha própria natureza retratados com uma grandeza aterradora" (O. T., Introd., p. XVII). Levou o livro para seus aposentos e leu avidamente palavra por palavra. "Parecia que Schopenhauer estava se dirigindo a mim pessoalmente. Senti seu entusiasmo e parecia vê-lo à minha frente. Cada linha clamava em voz alta por renúncia, negação, resignação." (Citado por Mencken, p. 18). O tom sombrio da filosofia de Schopenhauer impressionou para sempre seu pensamento: e não somente quando era um dedicado seguidor de "Schopenhauer como Educador" (título de um de seus ensaios), mas até quando passou a denunciar o pessimismo como uma forma de decadência, ele continuou, no fundo, um homem infeliz, cujo sistema nervoso parecia ter sido cuidadosamente projetado para o sofrimento e cuja exaltação da tragédia como a alegria da vida não passava de mais outra auto ilusão. Só Spinoza ou Goethe poderiam tê-lo salvo de Schopenhauer; mas embora ele pregasse *aequanimitas* e *amor fati,* nunca os praticou; a serenidade do sábio e a calma da mente equilibrada, ele nunca as teve.

Com a idade de 23 anos, foi convocado para o serviço militar. Teria sido com prazer que receberia uma isenção por ser míope e o filho único de mãe viúva, mas assim mesmo o Exército o chamou; até os filósofos eram bem recebidos como bucha para canhão nos grandes dias de Sadowa e Sedan. No entanto, uma queda de cima de um cavalo distendeu tanto os seus músculos peitorais que o sargento encarregado do recrutamento foi obrigado a abrir mão de sua presa. Nietzsche nunca se recuperou inteiramente daquela contusão. Sua experiência militar foi tão curta que ele saiu do

Exército com quase tantas ilusões sobre os soldados quanto tivera ao entrar; a dura vida espartana de comandar e obedecer, de resistência e disciplina empolgava a sua imaginação, agora que ele estava livre da necessidade de realizar aquele ideal; passou a venerar o soldado porque a sua saúde não lhe permitia que se tornasse um deles.

Da vida militar, ele passou para a sua antípoda — a vida acadêmica de um filólogo; em vez de se tornar um guerreiro, tornou-se um Ph. D. Aos 25 anos, foi nomeado para a cadeira de filologia clássica na Universidade de Basiléia, de cuja distância segura podia admirar as sangrentas ironias de Bismarck. Teve estranhos arrependimentos ao assumir aquele trabalho anti-heroicamente sedentário: por um lado, gostaria de ter escolhido uma profissão prática e ativa, como a medicina; e ao mesmo tempo achava-se atraído para a música. Tornara-se um pianista razoável e escrevera umas sonatas; "sem a música", disse ele, "a vida seria um erro" (Carta a Brandes, *in* Huneker, *Egoists,* Nova York, 1910; p. 251)

.

Não longe de Basiléia, ficava Tribschen, onde aquele gigante da música, Richard Wagner, vivia com a mulher de outro homem. Nietzsche foi convidado a passar o Natal lá, em 1869. Ele era um ardoroso entusiasta pela música do futuro, e Wagner não desprezava adeptos que pudessem dar à sua causa um pouco do prestígio que acompanha a erudição e as universidades. Sob o fascínio do grande compositor, Nietzsche começou a escrever seu primeiro livro, que deveria começar com o drama grego e terminar com O *Anel dos Nibelungos,* divulgando Wagner ao mundo como sendo o Esquilo moderno. Subiu para os Alpes, a fim de escrever em paz, longe da multidão louca; e lá, em 1870, chegou-lhe a notícia de que a Alemanha e a França estavam em guerra.

Hesitou; o espírito da Grécia e todas as musas da poesia, do drama, da filosofia e da música haviam colocado suas mãos consagradoras sobre ele. Mas ele não podia resistir ao chamado de sua pátria; nisso também havia poesia. "Eis aqui", escreveu ele, "o Estado, de origem vergonhosa; para a maior parte dos homens, um poço de sofrimentos que nunca seca, uma chama que os consome em suas frequentes crises. E no entanto, quando ele chama, nossa alma se esquece de si mesma; ao seu sanguinário apelo, a multidão é instada à coragem e alçada ao heroísmo" (*In* Halévy, *Life oj Friedrich Nietzsche,* Londres, 1911; p. 106). Em Frankfurt, a caminho da frente de batalha, ele viu uma tropa de cavalaria passando com um magnífico tropel e exibição pela cidade; naquele exato momento, diz ele, veio a percepção, a visão da qual nasceria toda a sua filosofia. "Senti, pela primeira vez, que a mais forte e mais nobre Vontade de Viver não encontra expressão em uma miserável luta pela existência, mas numa Vontade de Guerra,

uma Vontade de Poder, uma Vontade de Dominar!" (*In* Förster-Nietzsche, *The Youn$ Nietzsche,* l.ondres, Í912; p. 235). A visão deficiente desqualificava-o para a vida ativa de um soldado, e ele teve de se contentar em agir como enfermeiro; e embora tenha cansado de ver horrores, nunca chegou a conhecer a verdadeira brutalidade daqueles campos de batalha que sua alma tímida iria idealizar, mais tarde, com toda a intensidade imaginativa da inexperiência. Até para enfermeiro ele era demasiado delicado no que se referia à sensibilidade; ver sangue o deixava enjoado; caiu doente e foi mandado para casa em ruínas. Dali em diante, passou a ter os nervos de um Shelley e o estômago de um Carlyle; a alma de uma moça sob a armadura de um guerreiro.

III. NIETZSCHE E WAGNER

Em princípios de 1872, publicou seu primeiro livro, e o único completo — *A Origem da Tragédia a Partir do Espírito da Música* (O. T., 50 e 183).

Nunca um filólogo havia falado com tanto lirismo. Falou dos dois deuses que a arte grega havia adorado: primeiro, Dioniso (ou Baco), o deus do vinho e da folia, da vida superior, do prazer na ação, da emoção arrebatada e da inspiração, do instinto e da aventura e do sofrimento destemido, o deus da canção, da música, da dança e do drama; — e depois, mais tarde, Apolo, o deus da paz, do lazer e do repouso, da emoção estética e da contemplação intelectual, da ordem lógica e da calma filosófica, o deus da pintura, da escultura e da poesia épica. A mais nobre arte grega era uma união dos dois ideais — a inquieta força masculina de Dioniso e a tranquila beleza feminina de Apolo. No drama, Dioniso inspirou o coro, e Apolo, o diálogo; o coro desenvolveu-se diretamente da procissão dos devotos de Dioniso fantasiados de sátiros; o diálogo foi uma reflexão posterior, um apêndice reflexivo a uma experiência emocional.

A característica mais profunda do drama grego foi a conquista dionísica do pessimismo através da arte. Os gregos não eram o povo alegre e otimista que encontramos nas modernas rapsódias sobre eles; conheciam intimamente os ferrões da vida e a sua trágica brevidade. Quando Midas perguntou a Sileno qual era o melhor destino para um homem, ele respondeu: "Lamentável raça de um dia, filhos de acidentes e sofrimento, por que me obrigam a dizer aquilo que é melhor não ouvir? O melhor de todos é impossível de obter — não nascer, ser nada. Em segundo lugar, vem morrer cedo" É evidente que aqueles homens pouco tinham a aprender com Schopenhauer ou com os hindus. Mas os gregos venceram as sombras de sua desilusão com o brilhantismo de sua arte: de seu próprio sofrimento, criaram o espetáculo do drama e descobriram que "só

como fenômeno estético", como objeto de contemplação ou reconstrução artística, "é que a existência e o mundo parecem justificados" (O. T., 50 e 183). "O sublime é a sujeição artística do horrível" (P. 62). O pessimismo é um sinal de decadência, o otimismo é um sinal de superficialidade; "otimismo trágico" é o estado de espírito do homem forte que procura a intensidade e a extensão da experiência, mesmo à custa da desgraça, e fica contente ao descobrir que a luta é a lei da vida. "A própria tragédia é a prova de que os gregos não eram pessimistas." A época em que esse estado de espírito gerou o drama esquiliano e a filosofia pré-socrática foi a "época extraordinária da Grécia" (*The Wagner-Nietzsche Correspomlence,* Nova York, 1921; p. 167).

Sócrates — "o tipo do homem teórico" (O. T., 114) — foi um sinal da fibra frouxa do caráter grego; "a velha rudeza maratoniana de corpo e alma foi cada vez mais sendo sacrificada em troca de duvidoso iluminismo, envolvendo a progressiva degeneração das forças físicas e mentais" (P. 102). A filosofia crítica substituiu a poesia filosófica dos pré-socráticos; a ciência substituiu a arte; o intelecto substituiu o instinto; a dialética substituiu os jogos. Sob a influência de Sócrates, Platão, o atleta, tornou-se um esteta, Platão, o dramaturgo, tornou-se um lógico, um inimigo da paixão, um deportador de poetas, um "cristão pré-cristão", um epistemólogo. No templo de Apolo, em Delfos, foram gravadas as palavras de uma sabedoria desapaixonada — *gnothe seauton e meden agan* (Conhece-te a ti mesmo" e "nada em excesso".) —, que se tornaram, em Sócrates e Platão, a ilusão de que a inteligência é a única virtude, e, em Aristóteles, a irritante doutrina do meio-termo justo. Na sua juventude, um povo produz mitologia e poesia; na decadência, filosofia e lógica. Na sua juventude, a Grécia produziu Homero e Esquilo; na decadência, deu-nos Eurípedes — o lógico que virou dramaturgo, o racionalista destruindo o mito e o símbolo, o sentimentalista destruindo o otimismo trágico da era masculina, o amigo de Sócrates que substitui o coro dionisiano por uma galáxia apolínea de dialetistas e oradores.

Não admira que o oráculo délfico de Apolo houvesse chamado Sócrates de o mais sábio dos gregos, e Eurípides o mais sábio depois dele; e não admira que "o infalível instinto de Aristófanes (...) juntasse Sócrates e Eurípides (...) no mesmo sentimento de ódio e visse neles os sintomas de uma cultura degenerada" (N T., 182). É verdade que eles se retrataram; que a última peça de Eurípides — *As Bacantes* — é sua rendição a Dioniso e o prelúdio de seu suicídio; e que Sócrates, na prisão, passou a praticar a música de Dioniso para acalmar sua consciência. "'Será' — teve ele que perguntar a si mesmo — 'que aquilo que não é inteligível para mim é por isso, irracional? Haverá um território da sabedoria do qual o lógico seja banido? Será a arte um correlativo necessário e um suplemento da ciência?'" (P. 113). Mas era tarde demais; o trabalho do lógico e do racionalista não poderia ser desfeito; o drama grego e o caráter grego

decaíram. "Acontecera uma coisa surpreendente: quando o poeta" e o filósofo "se retrataram, sua tendência já havia vencido" (P. 95). Com eles acabaram a era dos heróis e a arte de Dioniso.

Mas quem sabe se a era de Dioniso não vai voltar? Kant não destruiu, de uma vez por todas, a razão teórica e o homem teórico? E Schopenhauer não tornou a nos ensinar a profundidade do instinto e a tragédia do pensamento? E não será Richard Wagner um outro Esquilo, restaurando mitos e símbolos, e tornando a unir música e drama em êxtase dionísico? "Da raiz dionísica do espírito alemão nasceu um espírito que nada tem em comum com as condições primitivas da cultura socrática (...) — ou seja, a música alemã (...), em sua vasta órbita solar de Bach a Beethoven, de Beethoven a Wagner" (O. T., 150). O espírito alemão tem refletido passivamente, por um tempo longo demais, a arte apolínea da Itália e da França; que o povo alemão perceba que seus instintos são mais saudáveis do que aquelas culturas decadentes; que façam uma reforma tanto na música como na religião, injetando outra vez o rebelde vigor de Lutero na arte e na vida. Quem sabe se dos estertores da guerra da nação alemã não nascerá outra era de heróis, e do espírito da música não renascerá a tragédia?

Em 1872, Nietzsche voltou a Basiléia, ainda fisicamente fraco, mas com um espírito ardendo de ambição e sem disposição para se desgastar na enfadonha tarefa de lecionar. "Tenho à minha frente trabalho suficiente para cinquenta anos e devo marcar passo sob o jugo" (*In* Halévy, 169). Ele já estava um pouco desiludido com a guerra: "o Império alemão está extirpando o espírito alemão", escreveu ele (*Ibid.,* 151). A vitória de 1871 havia incutido um certo convencimento grosseiro na alma da Alemanha; e nada poderia ser mais hostil à evolução espiritual. Uma qualidade traquinas em Nietzsche o deixava inquieto diante de todos os ídolos; e ele decidiu investir contra aquela complacência embotadora atacando o seu mais respeitado expoente — David Strauss. "Entro para a sociedade com um duelo: Stendhal deu esse conselho" (*Ibid).*

Na segunda de suas apropriadamente intituladas *Considerações Extemporâneas* — "Schopenhauer como Educador" —, ele dirigiu seu fogo para as universidades chauvinistas. "A experiência nos ensina que nada atrapalha tanto o desenvolvimento de grandes filósofos do que o costume de sustentar os maus nas universidades federais. (...) Nenhum Estado ousaria proteger homens como Platão e Schopenhauer. (...) O Estado sempre tem medo deles" ("Schopenhauer como Educador", seção 8). Ele renovou o ataque em "O Futuro de Nossas Instituições Educacionais"; e em "Uso e Abuso da História", ridicularizou a submersão do intelecto alemão nas minúcias da erudição antiquária. Já nesses dois ensaios foram expressas duas de suas ideias características: a

de que a moralidade, bem como a teologia, deveria ser reconstruída em termos da teoria da evolução; e que a função da vida é provocar "não a melhoria da maioria, que, examinada em termos individuais, mostra ser composta pelos mais inúteis dos tipos", mas "a criação do gênio", o desenvolvimento e a elevação de personalidades superiores (*Ibid.,* seção 6).

O mais entusiasta desses ensaios intitulava-se "Richard Wagner em Bayreuth". Saudava Wagner como um Siegfried "que nunca aprendeu o significado do medo" (C. E., I, 117), e como fundador da única arte verdadeira, porque o primeiro a fundir as artes numa grande síntese estética; e conclamava a Alemanha a perceber o majestoso significado do próximo festival de Wagner — "Bayreuth significa, para nós, o sacramento matutino no dia da batalha" (*Ibid.,* 104). Esta era a voz da adoração juvenil, a voz de um espírito quase que femininamente refinado que via em Wagner algo daquela decisão e coragem masculina que mais tarde entraria na concepção do super-homem. Mas o adorador também era filósofo, e reconhecia em Wagner um certo egoísmo ditatorial ofensivo a uma alma aristocrática. Ele não pôde suportar o ataque de Wagner aos franceses em 1871 (Paris não tinha sido delicada para com Tannhäuser!); e ficava estupefato diante do ciúme que Wagner tinha de Brahms (*The Wagner-Nietzsche Correspondence,* p. 223). O tema central até mesmo daquele ensaio laudatório não era um bom presságio para Wagner: "O mundo vem sendo orientalizado o bastante; e agora os homens anseiam por serem helenizados" (C.E., I, 122). Mas Nietzsche já sabia que Wagner era meio semita.

E então, em 1876, veio Bayreuth, com ópera wagneriana noite após noite — sem cortes —, *Wagnériennes,* imperadores, príncipes e principezinhos, e os ricos ociosos tomando o lugar dos devotos pobres. De repente, ocorreu a Nietzsche o quanto de Geyer havia em Wagner (Nietzsche achava que o pai de Wagner era Ludwig Geyer, um ator judeu), o quanto O *Anel dos Nibelungos* devia aos abundantes efeitos teatrais, e até que ponto *mélos* de que algumas pessoas sentiam falta na música tinha passado ao drama. "Eu tinha tido visões de um drama *coberto* com uma sinfonia, uma forma que crescia a partir do *Lied.* Mas o apelo alienígena da ópera levou Wagner irresistivelmente na outra direção" (*The Wagner-Nietzsche Correspondence,* p. 279). Nietzsche não podia ir naquela direção; ele detestava o dramático e o operístico. "Seria loucura ficar aqui", escreveu ele. "Aguardo com terror cada uma dessas longas noites musicais. (...) Não agüento mais" (*In* Halévy, p. 191).

E por isso fugiu, sem uma palavra a Wagner e no meio do triunfo supremo deste, enquanto o mundo inteiro adorava; fugiu, "farto e com repulsa por tudo que é feminismo

e rapsódia indisciplinada naquele romantismo, naquela mentira idealista, naquele amolecimento da consciência humana, que haviam conquistado, aqui, uma das almas mais intrépidas" (*Correspondence,* p. 310). E então, na distante Sorrento, quem ele iria encontrar senão Wagner em pessoa, descansando de sua vitória e só pensando na nova ópera que estava compondo — *Parsifal?* Seria uma exaltação ao cristianismo, à piedade, ao amor espiritual, e a um mundo redimido por um "puro louco", "o louco em Cristo". Nietzsche afastou-se sem dizer palavra, e dali em diante nunca mais falou com Wagner. "É-me impossível reconhecer *grandeza* que não esteja unida a franqueza e sinceridade para consigo mesmo. No momento em que faço uma descoberta dessas, as realizações de um homem não valem absolutamente nada para mim" (*Ibid.,* p. 295). Ele preferia Siegfried, o rebelde, a Parsifal, o santo, e não perdoava Wagner por passar a ver no cristianismo um valor moral e uma beleza compensando, de muito, seus defeitos teológicos. Em O *Caso de Wagner,* desfere golpes a torto e a direito, com uma fúria neurótica:

Wagner adula cada instinto budista niilístico e o disfarça em música; adula todo tipo de cristianismo e todas as formas religiosas e expressões de decadência. (...) Richard Wagner (...), um romântico decrépito e desesperado, desabou subitamente diante da Santa Cruz. Será que não houve um alemão com olhos para ver, e com piedade em sua consciência para deplorar esse horrível espetáculo? Serei eu, então, o único a que ele fez sofrer? (...) E no entanto, eu era um dos mais corruptos wagnerianos. (...) Bem, sou filho desta era, tal como Wagner isto é, sou um decadente; mas tenho consciência disso; eu me defendi contra isso(C. W., pp. 46, 27. 9 e 2; cf. Faguet, p. 21).

Nietzsche era mais "apolíneo" do que supunha: amante do sutil, do delicado e do refinado, sem um vigor dionisiano, e sem a ternura do vinho, da canção e do amor. "Seu irmão, com esse ar de delicada distinção, é um indivíduo muitíssimo desagradável", disse Wagner a Frau Förster-Nietzsche; "(...) às vezes, fica muito encabulado com as minhas piadas — e então eu as conto com um entusiasmo ainda maior" (*Ellis*, *Affirmations,* Londres, 1898; p. 27). Havia muito de Platão em Nietzsche; ele temia que a arte fosse desensinar os homens a serem duros; (Cf. Z., pp. 258-264 e 364-374, que se referem a Wagner) de espírito delicado, supunha que o mundo todo era igual a ele — estava perigosamente perto de praticar o cristianismo. Não houvera guerras em número suficiente para contentar aquele delicado professor. E no entanto, em suas horas de tranqüilidade ele sabia que Wagner estava tão certo quanto Nietzsche, que a delicadeza de Parsifal era tão necessária quanto a força de Siegfried, e que de alguma forma cósmica aquelas cruéis oposições fundiam-se em saudáveis unidades criativas. Ele gostava de pensar naquela "amizade estelar" (Cf. *Correspondence*, p. 311) que ainda o unia, silenciosamente, ao homem que havia sido a mais valiosa e frutífera experiência

de sua vida. E quando, num momento lúcido de sua insanidade final, viu um retrato de Wagner, que já havia falecido desde muito tempo, disse baixinho: "Amei-o muito".

IV. A CANÇÃO DE ZARATUSTRA

E agora, da arte, que parecia tê-lo decepcionado, ele se refugiou na ciência — cujo frio ar apolíneo lavou-lhe a alma depois dos dionisíacos calor e agitação de Tribschen e Bayreuth — e na filosofia, que "oferece um asilo onde nenhuma tirania pode penetrar". (C. E., II, 122). Como Spinoza, ele tentou acalmar suas paixões examinando-as; precisamos, disse ele, "de uma química das emoções". E assim, no seu livro seguinte, *Humano, Demasiado Humano* (1878-80), tornou-se psicólogo e analisou, com uma impiedade de cirurgião, os mais ternos dos sentimentos e as mais queridas crenças — dedicando bravamente tudo, em meio à reação, ao escandaloso Voltaire. Enviou os volumes a Wagner e recebeu, em troca, o libreto de *Parsifal*. Os dois nunca mais tornaram a se comunicar.

E então, em plena flor da vida, em 1879, ele teve um colapso, tanto físico como mental, e ficou à beira da morte. Preparou-se para o fim com ar desafiador: "Prometa", disse ele à irmã, "que quando eu morrer, só meus amigos ficarão junto ao meu caixão, e não haverá uma multidão curiosa. Providencie para que nenhum padre ou qualquer outra pessoa fale falsidades à beira de meu túmulo, quando já não poderei me proteger; e deixe-me baixar à minha sepultura como um pagão honesto"; (*The Lonely Nietzsche*, p. 65). Mas recuperou-se, e seu heroico funeral teve de ser adiado. Dessa doença veio o seu amor pela saúde e pelo sol, pela vida, pelo riso e pela dança, e pela "música do sul" de *Carmen;* e dela também veio uma vontade mais forte, nascida da luta contra a morte, um "dizer sim" que sentia a doçura da vida mesmo nas amarguras e nos sofrimentos que ela proporciona; e dela, talvez, uma deplorável tentativa de alçar-se à alegre aceitação spinoziana das limitações naturais e do destino humano. "Minha fórmula para a grandeza é *Amor fati*: (...) não apenas resistir a todas as necessidades, mas gostar disso." Infelizmente, é mais fácil dizer do que fazer.

Os títulos de seus livros seguintes — *Aurora* (1881) e *A Gaia Ciência(1882)* — refletem uma grata convalescença; há, ali, um tom mais humano e uma língua mais delicada do que nos livros posteriores. Agora, ele teve um ano de dias tranquilos, vivendo modestamente da pensão que a sua universidade lhe concedera. O orgulhoso filósofo pôde, até, cometer uma bela fraqueza e ficar subitamente apaixonado. Mas Lou Salomé não lhe retribuiu o amor; os olhos dele eram demasiado atentos e profundos

para deixá-la tranquila. Paul Rée era menos perigoso, e representou o Dr. Pa- gello para o Musset de Nietzsche. Nietzsche fugiu desesperado, compondo aforismas contra as mulheres enquanto se afastava. Na verdade, ele era ingênuo, entusiasmado, romântico, carinhoso até a simplicidade; sua guerra contra a ternura era uma tentativa de exorcizar uma virtude que havia provocado uma amarga decepção e uma ferida que nunca cicatrizara.

Agora, não havia solidão que o satisfizesse: "é difícil viver com os homens, porque o silêncio é difícil". (Z., 212). Passou da Itália para as alturas dos Alpes em Sils-Maria, na Alta Engadina — não amando homem nem mulher e rezando para que o homem fosse ultrapassado. E lá, nos solitários picos, veio a inspiração do maior de seus livros.

Ficava ali sentado, esperando — esperando nada,

Gozando, acima do bem e do mal, ora

A luz, ora a sombra; havia apenas

O dia, o lago, o meio-dia, o tempo sem fim.

Então, meu amigo, de repente um tornou-se dois,

E Zaratustra passou por mim. (In Halévy, 234)

Agora, sua "alma elevou-se e extravasou-se por todas as margens". (Z., 315). Ele havia encontrado um novo professor — Zoroastro; um novo deus — Super-Homem; e uma nova religião — a recorrência eterna: agora, tinha de cantar — filosofia encaixada na poesia sob o ardor da sua inspiração. "Eu poderia cantar uma canção, e vou cantá-la, embora esteja sozinho numa casa vazia e tenha de cantá-la para meus próprios ouvidos". (Z., 279). [Quanta solidão existe nesta frase!] "O grande estrela! Qual seria a tua felicidade, não fosse ela destinada àqueles para quem brilhas? (...) Vê! Estou cansado de minha sabedoria, como a abelha que coletou mel demais; preciso de mãos se estendendo para ela". (Z., 1). E assim ele escreveu *Assim Falou Zaratustra* (1883) e terminou-o naquele "abençoado momento em que Richard Wagner morria em Veneza". (E.H., 97). Foi a sua magnífica resposta a *Parsifal;* mas o criador de *Parsifal* estava morto.

Foi a sua obra-prima, e ele sabia disso. "Esta obra não tem igual", escreveu mais tarde sobre ela. "Não mencionemos os poetas ao mesmo tempo; talvez nunca uma outra coisa tenha sido produzida com tamanha superabundância de força. (...) Se todo o espírito e

toda a bondade de toda grande alma fossem reunidos, o conjunto não poderia criar um só dos discursos de Zaratustra." (E.H., 106) Leve exagero! Mas com toda a certeza trata-se de um dos grandes livros do século XIX. No entanto, Nietzsche teve grandes dificuldades para imprimi-lo; a primeira parte ficou atrasada, porque as prensas do editor estavam ocupadas com uma encomenda de quinhentos *hinários*, e depois por uma torrente de panfletos antissemitas; (Halévy, 261) e o editor recusou-se a imprimir a última parte, achava que não valia um tostão furado; assim o autor teve de pagar a edição do próprio bolso. Foram vendidos quarenta exemplares do livro; sete foram dados de presente; só uma pessoa agradeceu; ninguém o elogiou. Nunca houve um homem tão só.

Zaratustra, com trinta anos de idade, desce de sua montanha contemplativo para pregar às multidões, como o seu protótipo persa, Zoroastro; mas a multidão lhe dá as costas para ver o trabalho de um homem que andava numa corda. O homem cai, e morre. Zaratustra o põe nos ombros e o leva embora; "como fizeste do perigo a tua profissão, irei enterrar-te com minhas próprias mãos". "Vivei, perigosamente", prega ele. "Construí vossas cidades ao lado do Vesúvio. Enviai vossos navios para mares inexplorados. Vivei em estado de guerra."

E lembrai-vos de não acreditar. Zaratustra, descendo da montanha, encontra um velho eremita que lhe fala sobre Deus. Mas quando Zaratustra ficou sozinho, assim falou com seu coração: "Será mesmo possível? Esse velho santo, na sua floresta, ainda não sabe que Deus morreu". (Z., 4). Mas é claro que Deus estava morto; todos os Deuses estavam mortos.

Pois os velhos Deuses tiveram fim há muito tempo. E foi verdadeiramente um bom e alegre fim de Deuses!

Eles não morreram andando lentamente no crepúsculo — embora se conte esta mentira! (Uma estocada no *Gotterdämmerung,* de Wagner) Pelo contrário, certa vez eles... riram tanto, que acabaram morrendo!

Isso aconteceu quando, por um Deus em pessoa, foi dita a palavra mais irreligiosa, ou seja: "Só existe um Deus! Não tereis outros deuses acima de mim".

Um velho Deus severo e barbudo, ciumento, perdeu a cabeça dessa maneira. E então todos os Deuses riram, sacudiram-se em suas cadeiras e exclamaram: "Não estará a divindade no fato de existirem Deuses, mas não Deus?".

Quem tiver ouvidos, que ouça.

Assim falou Zaratustra (Z., 263).

Que hilariante ateísmo! "Não estará a divindade no fato de não existirem deuses?" "O que poderia ser criado, se houvesse Deuses? (...) Se houvesse Deuses, como poderia eu suportar não ser um Deus? *Em consequência* não há Deuses." (Z., 116-8). "Quem é mais ímpio do que eu, para que eu possa me deleitar com os seus ensinamentos?" (Z., 245).

"Eu vos conjuro, meus irmãos, continuai fiéis à Terra e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças supra terrestres! Envenenadores eles são, quer saibam, quer não." (Z., 5). Muito rebelde antigo volta finalmente a esse doce veneno, como uma anestesia necessária à vida. Os "homens superiores" se reúnem na caverna de Zaratustra para se prepararem para pregar sua doutrina; ele se afasta deles por uns instantes e volta para encontrá-los oferecendo incenso a uma mula que "criou o mundo à sua imagem — isto é, tão estúpido quanto possível". (Z., 457). Isso não é edificante; mas, diz o nosso texto:

Aquele que tiver que ser um criador para o bem e para o mal — na verdade, terá primeiro que ser um destruidor e fazer os valores em pedaços.

Assim, o mal maior será parte do bem maior. Mas isto é um bem criativo.

Falemos sobre isso, ó homens mais sábios, por pior que seja. Ficar calado é pior; todas as verdades não expressas tornam-se venenosas.

E seja lá o que for que aconteça à nossa verdade, que aconteça! Ainda há muita casa para ser construída.

Assim falou Zaratustra. (Z., 162)

Será que isso é irreverente? Mas Zaratustra reclama que "ninguém sabe mais venerar", (Z., 354) e se declara "o mais pio de todos aqueles que não acreditam em Deus" (Z., 376). Anseia por uma crença e tem pena de "todos os que sofrem, como eu, sofrem o grande ódio e por quem o antigo Deus morreu, não havendo ainda nenhum Deus novo no berço e de fraldas". (**Z.,** 434) E então pronuncia o nome do novo Deus:

Mortos estão todos os Deuses; agora, queremos que o super-homem viva. (...)

Eu vos ensino o que é o super-Homem. O homem é algo que será ultrapassado.

O que fizestes vós para ultrapassá-lo? (...)

O que há de grandioso no homem é que ele é uma ponte, e não um objetivo: o que pode ser amado no homem é o fato de ele ser uma *transição* e uma *destruição.*

Adoro aqueles que não sabem viver a não ser perecendo, pois eles são aqueles que vão além.

Adoro os grandes desdenhadores, porque são os grandes adoradores, são flechas de anseio pela outra margem.

Adoro aqueles que não procuram além das estrelas por uma razão para perecerem e serem sacrificados, mas que se sacrificam pela Terra a fim de que a Terra possa, algum dia, pertencer ao super-homem. (...)

Está na hora de o homem determinar o seu objetivo. Está na hora de o homem plantar o germe de sua mais alta esperança. (...)

Dizei-me, meus irmãos, se falta objetivo à Humanidade, não estará a própria Humanidade em falta? (...)

Amar o mais remoto dos homens é mais nobre do que amar o seu próximo. (Z., 108 (e 419), 5,8,11, 79 e 80)

Nietzsche parece prever que todo leitor irá considerar-se o super-homem e tenta proteger-se contra isso confessando que o super-homem ainda não nasceu; só podemos ser seus precursores e seu solo. "Não queirais coisa alguma acima de vossa capacidade. (...) Não sejais virtuosos acima de vossa aptidão; e não exijais nada de vós próprios que seja contrário à probabilidade." (Z., 423-6). Não é para nós a felicidade que só o super-homem conhecerá; nosso melhor objetivo é o trabalho. "Durante longo tempo, lutei sem cessar pela minha felicidade; agora, luto pelo meu trabalho." (Z., 341)

Nietzsche não se contenta em ter criado Deus à sua própria imagem; tem de se tornar imortal. Depois do super-homem vem o Eterno Retorno. Todas as coisas irão voltar, nos mínimos detalhes e um número infinito de vezes; até Nietzsche irá voltar, e voltarão essa Alemanha de sangue, ferro, hábito fúnebre e cinzas, e todo o labutar da mente humana, da ignorância a *Zaratustra.* E uma doutrina terrível, a última e mais corajosa forma de passividade e aceitação da vida; e no entanto, como poderia deixar de ser assim? As combinações de realidade possíveis são limitadas, e o tempo é infinito; algum dia, inevitavelmente, vida e matéria irão encaixar-se exatamente na forma que tiveram certa vez, e dessa repetição fatal toda a história deverá tornar a seguir o seu tortuoso caminho. É para esse passo que o determinismo nos traz. Não admira que

Zaratustra tivesse medo de dar esta sua última lição; temia, tremia e continha-se, até que uma voz lhe disse: "Por que te preocupares contigo mesmo, Zaratustra? Dize o que tens a dizer e faze-te em pedaços!". (Z., 210)

V. A MORALIDADE DO HERÓI

Zaratustra se tornou, para Nietzsche, um Evangelho sobre o qual seus livros posteriores eram meramente comentários. Se a Europa não apreciava a sua poesia, iria compreender a sua prosa. Depois da canção do profeta, a lógica do filósofo; o que importava que o próprio filósofo fosse desacreditar da lógica? Ela é um instrumento de clareza, senão o selo de prova.

Ele estava, agora, mais do que nunca, sozinho, pois Zaratustra havia parecido estranho até mesmo aos seus amigos. Eruditos como Overbeck e Burckhardt, que tinham sido colegas seus em Basiléia, e haviam apreciado *A Origem da Tragédia,* lamentavam a perda de um brilhante filólogo e não podiam celebrar o nascimento de um poeta. Sua irmã (que quase lhe justificara a teoria, de que, para um filósofo, uma irmã é um admirável substituto para uma esposa) saiu de casa de repente, para se casar com um daqueles antissemitas que Nietzsche desprezava e foi para o Paraguai a fim de fundar uma colônia comunista. Ela pediu ao seu pálido e frágil irmão que fosse com ela, devido à sua saúde; mas Nietzsche dava mais valor à vida da mente do que à saúde do corpo; quis ficar onde ocorria a batalha; a Europa era necessária a ele "como um museu de cultura". (*In* Figgis, *The Will to Freedom*, Nova York, 1917; p. 249). Ele viveu irregularmente em lugar e tempo; tentou a Suíça, Veneza, Gênova, Nice e Torino. Gostava de escrever em meio aos pombos que se reúnem em grande número em torno dos leões de São Marcos — "esta Piazza San Marco é a minha melhor sala de trabalho". Mas ele tinha de seguir o conselho de Hamlet sobre fugir do sol, que irritava seus olhos enfermos; fechava-se em sótãos sombrios, sem aquecimento, e trabalhava por trás de persianas fechadas. Devido à sua visão deficiente, dali para a frente não escreveu livros, apenas aforismas.

Reuniu alguns desses fragmentos sob os títulos *Além do Bem e do Mal* (1886) e *A Genealogia da Moral* (1887); esperava, nesses volumes, destruir a velha moralidade e preparar o caminho para a moralidade do super-homem. Por um instante, tornou-se outra vez o filólogo e procurou impor sua nova ética com etimologias que não estão bem acima de qualquer censura. Ele observa que a língua alemã contém duas palavras para *mau*: *schlecht* e *böse*. *Schlecht* era usada pelas classes altas para indicar as baixas, e

significava ordinário, comum; mais tarde, passou a significar vulgar, inútil, mau. *Böse* era usada pelas classes baixas para indicar as altas, e significava estranho, irregular, incalculável, perigoso, prejudicial, cruel; Napoleão era *böse*. Muitos povos simples temiam o indivíduo excepcional por considerá-lo uma força desintegradora; existe um provérbio chinês que diz que "o grande homem é um infortúnio público". Da mesma forma, *gut* tinha dois significados, em contraste com *schlecht* e *böse*: tal como usado pela aristocracia, significava forte, bravo, poderoso, guerreiro, divino *(gut* de *Gott);* usado pelo povo, significava familiar, pacífico, inofensivo, bondoso.

Ali estavam, então, duas avaliações contraditórias do comportamento humano, dois pontos de vista e critérios éticos: uma *Herren-moral* e uma *Heerden-moral* — uma moralidade dos senhores e uma moralidade do rebanho. A primeira era o padrão aceito na antiguidade clássica, em especial entre romanos; mesmo para o romano comum, virtude era *virtus* — masculinidade, coragem, empreendimento, bravura. Mas da Ásia, em especial dos judeus nos tempos de sua submissão política, veio o outro padrão; sujeição gera humildade, desamparo gera altruísmo — que é um apelo à ajuda. Nessa moralidade do rebanho, o amor pelo perigo e pelo poder cedia lugar ao amor pela segurança e pela paz; a força era substituída pela argúcia, a vingança aberta pela secreta, a severidade pela piedade, a iniciativa pela imitação, o orgulho da honra pelo açoite da consciência. A honra é pagã, romana, feudal, aristocrática; a consciência é judia, cristã, burguesa, democrática. (Cf. Taine, *The French Revolution,* NJova York, 1885; vol. III, p. 94). Foi a eloquência dos profetas, de Amós a Jesus, que fez da visão de uma classe submissa uma ética quase universal; o "mundo" e a "carne" tornaram-se sinônimos do mal, e a pobreza uma prova de virtude (A.B.M.117).

Essa avaliação foi levada ao paroxismo por Jesus: para ele, todo homem tinha o mesmo valor e também direitos iguais; dessa doutrina vieram a democracia, o utilitarismo e o socialismo; o progresso era, agora, definido em termos dessas filosofias plebeias, em termos de progressivas igualização e vulgarização, em termos de decadência e vida declinante (*Ibid.,* 121-3).

O último estagio dessa decadência é a exaltação da piedade e do auto- sacrifício, do conforto sentimental dos criminosos, "da incapacidade de uma sociedade evacuar". A compaixão é legítima se for ativa; mas a piedade é um luxo mental paralisante, um desperdício de sentimento pelos irremediavelmente estragados, pelos incompetentes, pelos defeituosos, pelos perversos, pelos culposamente doentes e pelos irrevogavelmente criminosos. Existe uma certa indelicadeza e intromissão na piedade;

"visitar os doentes" é um orgasmo de superioridade na contemplação do desamparo de nosso próximo (A., 232).

Por trás de toda essa "moralidade" está uma vontade secreta de poder. O próprio amor é apenas um desejo de posse; fazer a corte é combate, e o acasalamento é o domínio: Dom José mata Carmen para evitar que ela se torne *propriedade* de outro. "As pessoas imaginam que são abnegadas no amor porque procuram a vantagem de outro ser, muitas vezes em oposição à delas. Mas para fazerem isso, elas querem *possuir* o outro ser. (...) *L'amour est de tous les sentiments le plus égoiste, et, par conséquent, lorsqu'il est blesse', le moins genereux."* (C. W., 9, citando Benjamin Constant: "De todos os sentimentos, o amor é o mais egoísta e, por conseguinte, quando ferido, o menos generoso". Mas Nietzsche pode falar mais ternamente do amor. "De onde nasce a súbita paixão de um homem por uma mulher? (...) No mínimo, só da sensualidade: mas quando um homem encontra fraqueza, necessidade de ajuda e bom humor, todos unidos na mesma criatura, sofre uma espécie de transbordamento da alma e fica emocionado e ofendido ao mesmo tempo. Neste momento surge a fonte do grande amor" (H. D. H., U, 287). E ele cita, do francês, "a observação mais casta que já ouvi: *Dans le véritable amour c'est l'âme qui enveloppe le corpus"* [no verdadeiro amor, é a alma que envolve o corpo].) Até no amor à verdade existe o desejo de possuí-la, talvez de ser o seu primeiro possuidor, de encontrá-la virginal. A humildade é a coloração protetora da vontade de poder.

Contra essa paixão pelo poder, a razão e a moralidade são impotentes; não passam de armas nas suas mãos, as ingênuas vítimas de seu jogo. "Os sistemas filosóficos são miragens brilhantes"; o que vemos não é a verdade há muito procurada, mas o reflexo de nossos desejos. "Os filósofos fazem afirmações como se suas verdadeiras opiniões tivessem sido descobertas através da auto evolução de uma fria, pura, divinamente indiferente dialética; (...) ao passo que, na verdade, uma proposição, ideia ou 'sugestão' prejudicial, em geral é o seu maior desejo abstraído e refinado, é defendida por eles com argumentos procurados depois do fato."

São esses desejos subterrâneos, essas pulsações da vontade de poder, que determinam os nossos pensamentos. "A maior parte de nossa atividade intelectual acontece inconscientemente, sem ser percebida por nós; (...) o pensamento consciente (...) é o mais fraco." Por ser o funcionamento direto da vontade de poder, sem ser perturbado pela consciência, "o instinto é mais inteligente de todos os tipos de inteligência já descobertos". De fato, o papel da consciência tem sido insensatamente superestimado; "a consciência pode ser considerada secundária, quase indiferente e supérflua,

provavelmente destinada a desaparecer e a ser sobrepujada pelo automatismo perfeito". (H.D.H., 11, 26; A.B.M., 9; G.C., 258; A.B.M., 162; V.P., 11, 38.)

Nos homens fortes é muito pequena a tentativa de esconder o desejo sob a capa da razão; o argumento simples que eles usam é "eu quero". No vigor não corrompido da alma superior, o desejo é a sua própria justificativa; e a consciência, a piedade ou o remorso não conseguem entrar. Mas o ponto de vista judaico-cristão-democrático tem prevalecido por tanto tempo na época moderna que mesmo os fortes sentem, agora, vergonha de sua força e de sua saúde e começam a procurar "razões". As virtudes e avaliações aristocráticas estão desaparecendo. "A Europa está ameaçada por um novo budismo"; até Schopenhauer e Wagner tornaram-se piedosos budistas. 'Toda a moralidade da Europa está baseada nos valores que são úteis ao rebanho." Aos fortes já não é permitido exercitar sua força; devem-se tornar, tanto quanto possível, iguais aos fracos; "bondade é não fazer coisa alguma para a qual não sejamos suficientemente fortes". Kant, aquele "grande chinês de Königsberg", não provou que os homens nunca deverão ser usados como meio? Em consequência, os instintos dos fortes — caçar, lutar, conquistar e governar — são introvertidos, transformando-se em auto laceração por falta de escape; geram o asceticismo e a "má consciência"; "todos os instintos que não encontram um escape voltam-se para dentro — é o que entendo pela crescente 'internalização' do homem: temos, aqui, a primeira forma do que passou a ser chamado de *alma"* (A.B.M., 128, 14 e 177; V. P., I, 228; G.M; 46 e 100. O estudante de psicologia poderá estar interessado em acompanhar fontes psicanalíticas em H.D.H., 1, 23-27 e A; 125-131 (teoria dos sonhos); H.D.H., I, 215 (teoria da constituição neurótica, de Adler); e A., 293 ("correção excessiva"). Os interessados no pragmatismo encontrarão uma previsão razoavelmente completa dele em A.B.M., 9, 50 e 53; e V.P., II, 20, 24, 26 e 50).

A fórmula para a decadência está no fato de que as virtudes próprias do rebanho contagiam os líderes e os reduzem a barro comum. "Os sistemas morais devem ser compelidos, primeiro que tudo, a se curvar diante das *gradações de classe*; suas presunções devem ser inculcadas em sua consciência — até que finalmente compreendam perfeitamente que é *imoral* dizer que 'aquilo que é certo para um é adequado para outro'." Funções diferentes exigem qualidades diferentes; e as "más" virtudes dos fortes são tão necessárias, numa sociedade, quanto as "boas" virtudes dos fracos. Rigor, violência, perigo, guerra são tão valiosos quanto a bondade e a paz; os grandes indivíduos só aparecem em épocas de perigo, violência e implacável necessidade. A melhor coisa do homem é a força de vontade,

poder e a permanência da paixão; sem paixão, a pessoa vira leite, incapaz de façanhas. Ganância, inveja, até mesmo ódio são artigos indispensáveis para o processo de luta,

seleção e sobrevivência. O mal está para o bem assim como a variação está para a hereditariedade, como a inovação e o experimento estão para o costume; não há desenvolvimento sem uma violação quase criminosa de precedentes e da "ordem". Se o mal não fosse bom, teria desaparecido. Temos de ter o cuidado de não sermos bons demais; "o homem deve se tornar melhor e mais perverso". (A.B.M., 165 [citando John Stuart Mill], e 59; V.P., 1, 308; Z,, 421).

Nietzsche se consola ao encontrar tanto mal e tanta crueldade no mundo; sente um prazer sádico ao pensar no grau em que, segundo ele, "a crueldade constituía o grande prazer e deleite do homem antigo"; e acredita que o nosso prazer com a tragédia, ou com qualquer coisa sublime, é uma refinada e vicária crueldade. "O homem é o mais cruel dos animais", diz Zaratustra. "Quando assistindo a tragédias, touradas e crucificações, até agora ele tem se sentido mais feliz do que em qualquer outra época sobre a Terra. E quando ele inventou o inferno (...), reparem, o inferno era o seu céu na Terra"; agora, ele podia suportar o sofrimento, ao contemplar o castigo eterno de seus opressores no outro mundo (G.M., 73; A.B.M., 177; Z., 317).

A ética fundamental é biológica; temos de julgar as coisas de acordo com o seu valor para a vida; precisamos de uma fisiológica "transposição de todos os valores". O verdadeiro teste de um homem, um grupo ou uma espécie é energia, capacidade, poder. Poderemos ficar parcialmente reconciliados com o século XIX — que fora isso foi tão destruidor de todas as virtudes mais elevadas — pela sua ênfase ao físico. A alma é uma função de um organismo. Uma gota de sangue a mais ou a menos no cérebro pode fazer um homem sofrer mais do que Prometeu ao ser picado pelo abutre. Alimentos diversos têm diversos efeitos mentais: o arroz leva ao budismo, e a metafísica alemã é o resultado da cerveja. Portanto, uma filosofia é verdadeira ou falsa, dependendo de ser uma expressão e uma exaltação da vida em ascensão ou em descenso. O decadente diz: "A vida não vale nada"; seria melhor ele dizer *"Eu* não valho nada". Como iria valer a pena viver a vida, quando, no entanto se deixou que todos os seus valores heróicos decaíssem, e quando a democracia — isto é, a total descrença em todos os grandes homens — arruína, a cada década que passa, um outro povo?

O homem europeu gregário, hoje em dia, assume ares tais como se fosse ele o único tipo de homem admissível; glorifica suas qualidades, entre as quais espírito público, bondade deferência, indústria, temperança, modéstia, indulgência, solidariedade — em virtude das quais ele é delicado, suportável e útil ao rebanho —, como as virtudes caracteristicamente humanas. Em casos, porém, em que se acredita não poder prescindir do líder e do carneiro-guia, tentativas atrás de tentativas são feitas, hoje, para substituir

os comandantes pela convocação de homens gregários inteligentes; todas as constituições representativas, por exemplo, têm essa origem. Apesar de tudo, que bênção, que alívio de um peso que se tomava insuportável, é o aparecimento de um governante absoluto para esses europeus! Disso, o efeito do aparecimento de Napoleão foi a última grande prova; a história e a influência de Napoleão é quase a história da maior felicidade conseguida por todo o século com seus mais valiosos indivíduos e períodos (**A.,** 84; Ellis, 50; A. B. **M.,** 121).

VI. O SUPER-HOMEM

Assim como a moralidade não está na bondade, mas na força, a meta do esforço humano não deveria ser a elevação de todos, mas o desenvolvimento dos melhores e mais fortes indivíduos. "A meta não é a Humanidade, mas o super-homem." A última coisa que um homem sensato iria fazer seria melhorar a Humanidade: a Humanidade não melhora, nem mesmo existe — ela é uma abstração; tudo que existe é um imenso formigueiro de indivíduos. O aspecto do todo é muito mais parecido com o de uma enorme oficina experimental onde em cada era algumas coisas têm sucesso, enquanto a maioria fracassa; e o objetivo de todos os experimentos não é a felicidade da massa, mas a melhoria do tipo. Seria preferível as sociedades acabarem a não aparecer nenhum tipo superior. A sociedade é um instrumento para a melhoria do poder e da personalidade do indivíduo; o grupo não é um fim em si mesmo. "Para que servem as máquinas, então, se todos os indivíduos só servem para mantê-las? Máquinas" — ou organizações sociais — "que são fins em si mesmas — será isto a *umana commedia?"* (V.P., II, 387 e 135; H.D.H., I, 375).

A princípio, Nietzsche falava como se tivesse a esperança da produção de uma nova espécie (Cf. Z., 104), depois, passou a considerar o seu super-homem um indivíduo superior nascido precariamente do lodaçal da mediocridade da massa e devendo sua existência mais à reprodução deliberada e à criação cuidadosa do que aos acasos da seleção natural. Porque o processo biológico tem preconceito contra o indivíduo excepcional; a natureza é muitíssimo cruel para com seus melhores produtos; ela gosta mais dos medianos e dos medíocres, e os protege; existe, na natureza, uma perpétua reversão ao tipo, ao nível da massa — um recorrente domínio dos melhores pela maioria (V.P., II, 158). O super-homem só pode sobreviver através da seleção humana, da previsão eugênica e de uma educação enobrecedora.

Como é absurdo, no final das contas, deixar que indivíduos superiores casem por amor — heróis com empregadas e gênios com costureiras! Schopenhauer estava enganado; o amor não é eugênico; quando um homem está apaixonado, não se deve permitir que ele tome certas decisões que afetam toda a sua vida; não é permitido, ao homem, amar e ser sábio. Deveríamos, portanto, declarar nulos os votos dos amantes e tomar o amor um impedimento legal para o casamento. Os melhores só deveriam casar-se com os melhores; o amor deveria ficar para a ralé. O propósito do casamento não é apenas a reprodução; deveria ser, também, desenvolvimento.

Tu és jovem e desejas filhos e casamento. Mas eu te pergunto, serás um homem que ousa desejar um filho? Serás o vitorioso, o autodominador, o comandante de teus sentidos, o senhor de tuas virtudes? Ou será que em teu desejo faia o animal ou a necessidade? Ou a solidão? Ou a discordância contigo mesmo?

Eu gostaria que a tua vitória e a tua liberdade estivessem ansiosas por um filho. Tu irás construir monumentos vivos na tua vitória e na tua liberação. Irás construir além de ti mesmo. Primeiro, porém, precisas fazer-te reto de corpo e alma. Não só irás propagar a ti mesmo, mas propagar a ti mesmo para cima! Casamento: assim eu chamo a vontade de duas pessoas criarem aquele que é mais do que os que o criaram. Chamo o casamento a reverência de um para com o outro como para com aqueles que tenham tal vontade (Z., 94).

Sem um bom nascimento, a nobreza é impossível. "O intelecto, sozinho, não enobrece; ao contrário, sempre é necessário algo para enobrecer o intelecto. O que é necessário, então? Sangue (...) (não me refiro, aqui, ao prefixo 'Lordes', ou ao 'Almanac de Gotha': este é um parênteses para os burros):" Mas dados um bom nascimento e uma reprodução eugênica, o fator seguinte na fórmula do super-homem é uma escola rigorosa; onde a perfeição será exigida com a maior naturalidade, sem sequer merecer elogios; onde haja pouco conforto e muitas responsabilidades; onde o corpo seja ensinado a sofrer em silêncio, e a vontade possa aprender a obedecer e a comandar. Nada de absurdos libertários! Nada de enfraquecimento da espinha física e moral pela indulgência e pela "liberdade"! E no entanto, uma escola onde se aprenda a rir com entusiasmo; os filósofos deveriam ser classificados segundo a sua capacidade de rir; "aquele que atravessa as mais altas montanhas ri de todas as tragédias". E não haverá nenhum ácido morálico nessa educação do super-homem; um asceticismo da vontade, mas nenhuma condenação da carne. "Não pareis de dançar, ó doces donzelas! Nenhum desmancha-prazeres chegou até vós com olhar maldoso (...), nenhum inimigo de moças com belos tornozelos (V. P., II, 353; A. B. M., 260; Z., 49 e 149). Até mesmo um super-homem pode gostar de tornozelos bonitos.

Um homem assim nascido e criado estaria acima do bem e do mal; não hesitaria em ser *bõse* se o seu propósito assim o exigisse; seria mais destemido do que bom. "O que é bom? (...) Ser bravo é bom." "O que é bom? Tudo aquilo que aumenta o sentimento de poder, a vontade de poder, o poder em si mesmo, no homem. O que é mau (*schlecht)?* Tudo aquilo que vem da fraqueza." Talvez a característica dominante do super-homem vá ser o amor ao perigo e à luta, desde que estes tenham uma finalidade; ele não irá procurar a segurança em primeiro lugar; deixará a felicidade para a maioria. "Zaratustra gostava de todos que faziam longas viagens e não gostavam de viver sem perigo." (Z., 60 e 222; *Anticristo,* 128; V.P., II, 257). Em consequência, toda guerra era boa, apesar da vulgar mesquinharia de suas causas na era moderna; "uma boa guerra santifica qualquer causa". Até a revolução é boa: não em si mesma, porque nada poderia ser mais infeliz do que a supremacia das massas; mas porque as épocas de luta despertam a grandeza latente de indivíduos que antes tinham um estímulo ou uma oportunidade insuficiente; de um caos desses vem a estrela dançante; do turbilhão e do absurdo da Revolução Francesa, Napoleão; da violência e da desordem da Renascença, individualidades tão poderosas, e em tal abundância, como a Europa praticamente nunca mais veio a conhecer e que já não podia suportar.

Energia, intelecto e orgulho — isto é que faz um super-homem. Mas elas devem ser harmonizadas: as paixões só se tornarão poderes quando selecionadas e unificadas por um grande propósito que transforme um caos de desejos no poder de uma personalidade. "Pobre do pensador que não é o jardineiro, mas o solo de suas plantas!". Quem é que segue seus impulsos? O fraco: falta-lhe o poder de inibir; não é suficientemente forte para dizer "não"; é uma dissonância, um decadente. Disciplinar-se — isto é o máximo. "O homem que não quiser ser apenas um componente da massa só precisa deixar de ser benevolente para consigo mesmo." Ter uma finalidade pela qual se possa ser duro com os outros, mas, acima de tudo, consigo mesmo; ter uma finalidade pela qual se faça quase qualquer coisa, *exceto trair um amigo* — isto é a patente final da nobreza, a última fórmula do super-homem. (A., 295, 194-7; C.I., 57; V.P., II, 221-2, 369 e 400; *Schopenhauer como Educador,* sec. I).

Só vendo esse homem como o objetivo e a recompensa de nossos esforços, poderemos amar a vida e viver para cima. 'Temos de ter um alvo em nome do qual sejamos todos caros uns aos outros." (Sal ter, 446). Sejamos grandes, ou criados e instrumentos dos grandes; como foi uma bela visão quando milhões de europeus se ofereceram como meios para os fins de Bonaparte, e morreram por ele felizes, cantando seu nome enquanto caíam! Talvez aqueles de nós que compreendem possam se tornar os profetas

daquele que não podemos ser, e possam acertar o caminho para a sua chegada; nós, indiferentes a terras, indiferentes a épocas, podemos trabalhar juntos, embora separados, com esse objetivo. Zaratustra cantará, mesmo sofrendo, se ao menos puder ouvir as vozes desses auxiliares ocultos, desses amantes do homem superior. "Ó solitários de hoje, ó vós que viveis separados, um dia sereis um povo; de vós, que escolhestes a vós mesmos, nascerá um povo escolhido; e dele o super-homem." (Z., 107).

VII. DECADÊNCIA

Em consequência, o caminho para o super-homem deverá passar pela aristocracia. A democracia — "essa mania de contar narizes" — deve ser erradicada antes que seja tarde demais. O primeiro passo, aqui, é a destruição do cristianismo no que diz respeito a todos os homens superiores. O triunfo de Cristo foi o começo da democracia; "o primeiro cristão era, em seus instintos mais profundos, um rebelde contra tudo aquilo que fosse privilegiado; viveu e lutou incansavelmente por 'direitos iguais'"; hoje em dia, ele teria sido mandado para a Sibéria. "Aquele que for o maior dentre vós, que seja vosso servidor" — isto é a inversão de toda a sabedoria política, de toda a sanidade; de fato, quando lemos os Evangelhos, sentimos a atmosfera de uma novela russa; eles são uma espécie de plágio de Dostoiévski. Só entre os humildes aquelas ideias poderiam criar raízes; e só numa época cujos governantes se tivessem degenerado e deixado de governar. "Quando Nero e Caracala se sentaram no trono, surgiu o paradoxo de que o mais baixo dos homens valia mais do que o homem que estava no topo."(*Anticristo,* 195; Ellts, 49-50; V.P. II, 313)

Assim como a conquista da Europa pelo cristianismo foi o fim da antiga aristocracia, a invasão da Europa pelos barões guerreiros teutônicos trouxe uma renovação das velhas virtudes masculinas e plantou as raízes das modernas aristocracias. Aqueles homens não tinham o peso da "moral" sobre seus ombros: estavam "livres de todas as restrições sociais; na inocência de sua consciência de animal selvagem, voltaram como monstros exultantes de uma horrível série de assassinatos, incendiarismo, pilhagens, torturas, com uma arrogância e conciliação como se nada, a não ser um capricho de estudante, tivesse sido perpetrado". Foram homens assim que forneceram as classes dominantes para a Alemanha, Escandinávia, França, Inglaterra, Itália e Rússia.

Um rebanho de louros animais de rapina, uma raça de conquistadores e senhores, com organização militar, com o poder de organizar, colocando inescrupulosamente suas

temíveis garras sobre uma população talvez imensamente superior em número (...), esse rebanho fundou o Estado. Está desfeito o sonho segundo o qual o Estado começara com um contrato. O que tem a ver com contratos aquele que pode comandar, que é senhor da natureza, que entra em cena com violência nos feitos e na conduta? (*GM*.. 40)

Essa esplêndida raça governante foi corrompida, primeiro, pela louvação católica das virtudes femininas; segundo, pelos ideais puritanos e plebeus da Reforma; e terceiro, pelo casamento com espécies inferiores. Justo quando o catolicismo se abrandava na cultura aristocrática e amoral da Renascença, a Reforma esmagou-o com uma revivescência do rigor e da solenidade judaica. "Será que finalmente alguém compreende, será que alguém *irá* compreender o que foi a Renascença? *A transposição de valores cristãos,* a tentativa feita com todos os meios, todos os instintos e todo o gênio, de fazer triunfarem os valores *opostos,* os valores *nobres* (...) Vejo diante de mim uma possibilidade perfeitamente mágica em seu encanto e suas gloriosas cores. (...) *César Bórgia como papa.* (...) Estão me entendendo?" (*Anticristo,* 228).

Protestantismo e cerveja entorpeceram o espírito alemão; acrescente, agora, a ópera wagneriana. Como resultado, "o prussiano de hoje é um dos mais perigosos inimigos da cultura". “A presença de um alemão retarda a minha digestão." "Se, como diz Gibbons, nada, a não ser o tempo — embora um longo tempo —, é preciso para que um mundo pereça, nada, a não ser o tempo — embora um tempo ainda mais longo —, é preciso para que uma ideia falsa seja destruída na Alemanha". Quando a Alemanha derrotou Napoleão, isso foi tão desastroso para a cultura quanto a derrota da Igreja ante Lutero; dali em diante, a Alemanha pôs de lado os seus Goethes, seus Schopenhauers e seus Beethovens e começou a adorar os "patriotas"; *"Deutschland über Alies* — receio que tenha sido este o fim da filosofia alemã". (Piggis, 47, nota; C.I., 51) No entanto, há uma seriedade e uma profundidade naturais nos alemães que dão motivos para a esperança de que um dia ainda possam redimir a Europa; eles possuem mais virtudes masculinas do que os franceses e os ingleses; eles têm perseverança, paciência, diligência — daí sua erudição, sua ciência e sua disciplina militar; é um prazer ver como toda a Europa está preocupada com o exército alemão. Se o poder de organização alemão pudesse cooperar com os recursos potenciais da Rússia, em matérias-primas e homens, chegaria a era das grandes atividades políticas. "Exigimos o desenvolvimento integrado das raças alemã e eslava; e exigimos, também, os financistas mais inteligentes, os judeus, para que possamos nos tornar os senhores do mundo. (...) Exigimos uma união incondicional com a Rússia." A alternativa era o cerco e o estrangulamento.

O problema da Alemanha é uma certa teimosia mental que paga pela sua solidez de caráter; faltam à Alemanha as longas tradições de cultura que fizeram dos franceses o mais refinado e sutil de todos os povos da Europa. "Só acredito na cultura francesa, e considero tudo mais na Europa que se intitula de cultura como um mal-entendido." "Quando se lê Montaigne, La Rochefoucauld (...), Vauvenargues e Chamfort está-se mais perto da Antiguidade do que com qualquer grupo de escritores em qualquer outra nação." Voltaire é "um *grand seigneur* da mente"; e Taine é "o primeiro dos historiadores vivos". Até mesmo os escritores franceses mais recentes, Flaubert, Bourget, Anatole France etc., estão infinitamente acima de outros europeus em clareza de pensamento e linguagem — "que clareza e que delicada precisão desses franceses!". A nobreza européia de gosto, sentimento e maneiras é obra da França. Mas da velha França, dos séculos XVI e XVII; a Revolução, ao destruir a aristocracia, destruiu o veículo e o viveiro da cultura, e agora a alma francesa está magra e pálida em comparação com o que era. Apesar de tudo, ainda possui algumas belas qualidades; "na França, quase todas as questões psicológicas e artísticas são consideradas com uma sutileza e uma profundidade incomparavelmente maiores do que na Alemanha. (...) No exato momento em que a Alemanha se ergueu como uma grande potência no mundo da política, a França ganhou nova importância no mundo da cultura" (Salter, 464-7; E.H., 37 e 83;213-6; C.I., 54; Faguet, 10-11).

A Rússia é o animal louro da Europa. Seu povo tem um "fatalismo teimoso e resignado que lhe dá, mesmo hoje, uma vantagem sobre nós, os ocidentais". A Rússia tem um governo forte, sem a "imbecilidade parlamentar". A força de vontade vem se acumulando lá há muito tempo, e agora ameaça encontrar liberação; não seria surpresa ver a Rússia se tornar a senhora da Europa. "O pensador que se interessar muito pelo futuro da Europa irá, em todas as suas perspectivas relativas ao futuro, considerar os judeus e os russos como acima de todos os mais certos e mais prováveis fatores na grande peça e batalha de forças." Mas no todo, são os italianos o melhor e mais vigoroso dos povos existentes; a planta-homem cresce mais forte na Itália, como se jactava Alfieri. Há um porte másculo, um orgulho aristocrático, até mesmo no italiano mais humilde; "um pobre gondoleiro veneziano é sempre uma melhor figura do que um *Geheimrath* de Berlim, e, no fim, de fato, um homem melhor. (G.M., 98; A.B.M., 146 e 208; Salter, 469).

Os piores de todos são os ingleses; foram eles que corromperam a mente francesa com a ilusão democrática; "lojistas, cristãos, vacas, mulheres, ingleses e outros democratas são todos iguais". O utilitarismo e o filistinismo ingleses são o nadir da cultura europeia. Só num país de concorrência violenta alguém poderia conceber a vida como uma luta pela simples existência. Só num país em que os donos de lojas e donos de

barcos se multiplicaram tanto a ponto de sobrepujarem a aristocracia, a democracia poderia ter sido fabricada; este é o presente, o presente de grego, que a Inglaterra deu ao mundo moderno. Quem irá livrar a Europa da Inglaterra, e a Inglaterra da democracia?

VIII. ARISTOCRACIA

Democracia significa deriva; significa permissão para que cada parte de um organismo faça exatamente aquilo que lhe aprouver; significa o lapso da coerência e da interdependência, a entronização da liberdade e do caos. Significa a veneração da mediocridade e o ódio à excelência. Significa a impossibilidade de grandes homens — como poderiam grandes homens submeter-se às indignidades e indecências de uma eleição? Quais seriam as suas chances? "O que é odiado pelo povo, como o lobo pelos cães, é o espírito livre, o inimigo de todos os grilhões, o não-adorador", o homem que não é um "membro regular do partido". Como pode o super-homem nascer num solo desses? E como pode uma nação se tornar grande, quando seus maiores homens são ociosos, desestimulados, talvez desconhecidos? Uma sociedade dessas perde o caráter; a imitação é horizontal, em vez de vertical — não o homem superior, mas o homem da maioria é quem se torna o ideal e o modelo; todo mundo passa a se parecer com todo mundo; até os sexos se aproximam — os homens se tornam mulheres, e as mulheres se tornam homens (V.P.,I, 382-4; II, 206; Z., 141).

O feminismo, então, é o corolário natural da democracia e do cristianismo. "Aqui há pouco do homem; portanto, as mulheres tentam fazer-se másculas. Porque só aquele que for suficientemente homem irá salvar a mulher na mulher." Ibsen, "aquela típica solteirona", criou a "mulher emancipada". "A mulher foi criada de uma costela do homem? — 'maravilhosa é a pobreza de minhas costelas!' diz o homem." A mulher perdeu poder e prestígio com a sua "emancipação"; onde é que as mulheres têm, agora, a posição de que gozavam sob o domínio dos Bourbons? Igualdade entre homem e mulher é impossível, porque a guerra entre eles é eterna; aqui, não há paz sem vitória — a paz só chega quando um ou outro é reconhecido como senhor. E perigoso tentar a igualdade com uma mulher; ela não ficará contente com isso; ficará bem contente com a subordinação, se o homem for homem. Acima de tudo, a sua perfeição e sua felicidade estão na maternidade. 'Tudo na mulher é um enigma, e tudo na mulher tem uma só resposta: o parto." "O homem é, para a mulher, um meio; o fim é sempre o filho. Mas o que é a mulher para o homem? (...) Um brinquedo perigoso". "O homem deverá ser educado para a guerra, e a mulher, para a recriação do guerreiro; tudo mais é loucura." No entanto, "a mulher perfeita é um tipo de Humanidade mais elevado do que o homem

perfeito, e também algo muito mais raro. (...) Nunca é demais ser delicado para com as mulheres" (Z.,248 e 169; Huneker, *Egoists,* 266).

Uma parte da tensão do casamento está no fato de que ele representa a realização da mulher, e a restrição e o esvaziamento do homem. Quando um homem corteja uma mulher, dispõe-se a trocar o mundo inteiro por ela; e quando ela se casa com ele, ele troca; tem que se esquecer do mundo assim que vem o filho; o altruísmo do amor se torna o egoísmo da família. Honestidade e inovação são luxos do celibato.

"No que concerne ao mais alto pensamento filosófico, todos os homens casados são suspeitos. (...) Parece-me um absurdo uma pessoa que escolheu como atividade a avaliação da existência como um todo sobrecarregar-se com os cuidados de uma família, com ganhar pão, segurança e posição social para a mulher e os filhos."Muito filósofo morreu quando seu filho nasceu. "O vento entrou pela minha fechadura, dizendo: 'Vem!' Minha porta, astuciosamente, abriu-se sozinha, dizendo: 'Vai!' Mas eu fiquei preso pelo amor a meus filhos." (*Lonely Nietzsche,* 77 e 313; Z., 232).

Com o feminismo vieram o socialismo e o anarquismo; todos eles são produtos de resíduos da democracia; se a igualdade política é justa, por que não a igualdade econômica? Por que deve haver líderes em toda parte? Há socialistas que irão admirar o livro de Zaratustra; mas não se quer a sua admiração. "Há alguns que pregam a minha doutrina de vida mas, ao mesmo tempo, são pregadores da igualdade. (...) Não quero ser confundido com esses pregadores da igualdade. Porque dentro de mim a justiça diz 'Os homens não são iguais'." "Não queremos possuir nada em comum." "Ó pregadores da igualdade, a tirano-insanidade da impotência provoca os vossos clamores por igualdade." A natureza abomina a igualdade, adora a diferenciação de indivíduos, classes e espécies. O socialismo é antibiológico: o processo de evolução envolve a utilização da espécie, raça, classe ou indivíduo inferior pelo superior; toda vida é exploração, e subsiste, em última análise, à custa de outra vida; peixes grandes pegam peixes pequenos e os comem, e isto é tudo. Socialismo é inveja: "eles querem algo que nós temos". (Z., 137-8; 226; V.P., 1,102 (que prevê uma revolução "comparada com a qual a Comuna de Paris (...) parecerá ter sido apenas uma leve indigestão"); II, 208; A; 362. Nietzsche, quando escreveu esses trechos aristocráticos, morava num sombrio sótão ganhando US$ 1.000 por ano, a maior parte dos quais se destinava a pagar a publicação de seus livros). E, no entanto, um movimento facilmente controlável; tudo que é necessário para controlá-lo é abrir de vez em quando o alçapão que há entre senhores e escravos e deixar os líderes do descontentamento subirem para o paraíso. Não são os líderes que devem ser temidos, mas aqueles que estão mais abaixo, que

pensam que por uma revolução poderão fugir à subordinação que é o resultado natural de sua incompetência e indolência. No entanto, o escravo só é nobre quando se revolta.

Seja como for, o escravo é mais nobre do que seus senhores modernos — a burguesia. E um sinal de inferioridade da cultura do século XIX o fato de o homem de dinheiro ser objeto de tanta adoração e inveja. Mas esses homens de negócio também são escravos, fantoches da rotina, vítimas de uma atividade alucinada; não têm tempo para novas ideias; pensar é tabu para eles, e os prazeres do intelecto estão fora de seu alcance. Daí a sua incansável e perpétua procura da "felicidade", suas grandes casas que não são lares nunca, seu luxo vulgar sem gosto, suas pinacotecas de "originais", com o preço incluído, suas sensuais diversões que mais embotam a mente do que a refrescam ou estimulam. "Olhe para esses supérfluos! Eles conseguem a riqueza e com isso se tornam mais pobres"; eles aceitam todas as restrições da aristocracia, sem o seu compensador acesso ao reino da mente. "Vejam como sobem, esses macacos ligeiros! Sobem uns por cima dos outros e, assim, arrastam-se para a lama e as profundezas. (...) O mau cheiro dos donos de lojas, a insinuação da ambição, o mau hálito. De nada adianta, nesses homens, possuir riqueza, porque eles não podem dar a ela a dignidade pelo uso nobre, pelo discriminador patrocínio das letras e das artes. "Só o homem de intelecto deveria ter propriedades"; outros consideram a propriedade como um fim em si mesma e a perseguem de maneira cada vez mais irresponsável — olhem para "a loucura atual das nações, que desejam acima de tudo produzir o máximo possível e ser tão ricas quanto possível". O homem, afinal, torna-se uma ave de rapina: "eles vivem preparando emboscadas para os outros; conseguem as coisas uns dos outros ficando à espreita. Isto é chamado por eles de boa vizinhança. (...) Procuram os ínfimos lucros com toda a sorte de porcarias". "Hoje em dia, a moralidade mercantil não passa, na realidade, de um refinamento da moralidade pirata — comprar no mercado mais barato de todos e vender no mercado mais caro de todos." E esses homens clamam pelo *laissez-faire,* por serem deixados em paz — justamente os homens que mais precisam de supervisão e controle. Talvez até mesmo um certo grau de socialismo, por perigoso que isto seja, se justificasse aqui: "Deveríamos tirar todos os ramos do transporte e do comércio que favoreçam o acúmulo de grandes fortunas — em especial, portanto, o mercado de capitais — das mãos de particulares ou de empresas privadas, e considerar aqueles que têm demais, tal como aqueles que nada têm, como tipos prenhes de perigo para a comunidade" (C.E., I, 142; I, 360; II, 147 e 340; C.I., 100; Z., 64, 305 e 355).

Acima do burguês e abaixo do aristocrata, está o soldado. Um general que consome soldados no campo de batalha, onde eles têm o prazer de morrer sob a anestesia da glória, é muito mais nobre do que o patrão que consome homens em sua máquina de fazer lucro; observem com que alívio os homens deixam suas fábricas pelo campo de

massacre. Napoleão não foi um carniceiro, mas um benfeitor; ele deu aos homens uma morte com honras militares, em vez de uma morte pelo atrito econômico; as pessoas corriam para o seu padrão letal porque preferiam os riscos da batalha à insuportável monotonia de fazer outro milhão de botões para colarinhos. "É a Napoleão que um dia será atribuída a honra de ter feito, durante algum tempo, um mundo no qual o homem, o guerreiro, valeu mais do que o comerciante e o filistino." A guerra é um remédio admirável para povos que estejam ficando fracos, com conforto, e desprezíveis; ela excita instintos que apodreceriam na paz. A guerra e o serviço militar universal são os antídotos necessários para a efeminação democrática. "Quando os instintos de uma sociedade acabam por fazer com que ela desista da guerra e da conquista, ela fica decadente; está madura para a democracia e para o governo dos donos de lojas." No entanto, as causas da guerra moderna são tudo, menos nobres; as guerras dinásticas e religiosas eram um pouco melhores do que o acerto de disputas comerciais com canhões. ("Dentro de cinquenta anos, esses governos de Babel" [as democracias da Europa] "irão entrechocar-se numa guerra gigantesca pelos mercados do mundo." (G.M. 255 (essa predição foi escrita em 1887). Mas talvez dessa loucura saia a unificação da Europa — um fim pelo qual nem mesmo uma guerra comercial seria um preço demasiado alto a pagar. Porque só de uma Europa unificada poderá vir aquela aristocracia superior pela qual a Europa poderá ser redimida.

O problema da política é evitar que o homem de negócios governe. Porque esse homem tem o tipo de visão curta e compreensão limitada de um político, não a visão extensa e o largo campo de ação do aristocrata nato treinado na arte de governar. O melhor homem tem o direito divino de governar — isto é, o direito de capacidade superior. O homem simples tem o seu lugar, mas este não é o trono. No seu lugar o homem simples é feliz, e suas virtudes são tão necessárias à sociedade quanto as do líder; "seria absolutamente indigno uma mente mais profunda considerar a mediocridade em si mesma uma objeção". Diligência, parcimônia, regularidade, moderação, forte convicção — com estas virtudes, o homem medíocre se torna perfeito, mas perfeito apenas como instrumento. "Uma alta civilização é uma pirâmide; só pode ficar de pé sobre uma base ampla; seu pré-requisito é uma mediocridade forte e profundamente consolidada." Sempre e em toda parte, alguns serão líderes, e outros, seguidores; a maioria será compelida, e estará feliz, a trabalhar sob a direção intelectual de homens superiores." (*Anticristo,* 219-220).

Onde quer que encontrei coisas vivas também ouvi a voz da obediência. Todas as coisas vivas são coisas que obedecem. E eis o que também ouvi: é comandado aquele que não obedece ao seu próprio eu. Com as coisas vivas, é assim. E ouvi mais: mandar é mais difícil do que obedecer. O comandante arca com o ônus de todos que obedecem, e este

ônus o esmaga com facilidade: — um esforço e um risco me pareceram presentes em todos os comandos; e sempre que as coisas vivas comandam, elas se arriscam (Z., 159).

A sociedade ideal, então, seria dividida em três classes: produtores (agricultores, proletários e empresários), funcionários públicos (soldados e funcionários civis) e governantes. Estes iriam governar, mas não exercer funções no governo; o trabalho do governo é uma tarefa subalterna. Os governantes serão os estadistas-filósofos, e não ocupantes de cargos. Seu poder se apoiará no controle do crédito e do exército; mas eles próprios irão viver mais como soldados do que como financistas. Serão, outra vez, os guardiães de Platão; Platão estava certo — os filósofos são os homens de maior nível de todos. Eles serão homens de refinamento, bem como de coragem e força; *scholars* e generais numa só pessoa. Serão unidos pela cortesia e pelo *esprit de corps*: "Esses homens serão mantidos rigorosamente dentro dos limites pela moralidade, (Quando foi que essa pobre exilada voltou?) veneração, costume, gratidão, e ainda mais pela supervisão recíproca, pela inveja, *inter pares*; e por outro lado, em sua atitude de uns para com os outros, serão inventivos em consideração, auto comando, delicadeza, orgulho e amizade". (Citado por Nordau, *Degeneration,* Nova York, 1895; p. 439).

Essa aristocracia será uma casta, e seu poder hereditário? Na maior parte, sim, com aberturas ocasionais para permitir a entrada e sangue novo. Mas nada pode contaminar e enfraquecer tanto uma aristocracia quanto o casamento com novos-ricos, segundo o hábito da aristocracia inglesa; foi esse casamento misto que arruinou o maior corpo governante que o mundo já viu — o aristocrático senado romano. Não existe o "acidente de nascimento"; todo nascimento é o veredicto da natureza em relação a um casamento; e o homem perfeito só chega depois de gerações de seleção e preparação; "os ancestrais de um homem pagaram o preço daquilo que ele é".

Será que isso ofende demais nossas compridas orelhas democráticas? Mas "as raças que não puderem suportar essa filosofia estão condenadas; e aquelas que a considerarem a maior das bênçãos estão destinadas a serem os senhores do mundo". Só uma aristocracia dessas pode ter a visão e a coragem para fazer da Europa uma nação, para acabar com esse nacionalismo bovino, com essa fútil *Vaterlanderei*. Sejamos "bons europeus", como foi Napoleão, e como foram Goethe, Beethoven, Schopenhauer, Stendhal e Heine. Somos fragmentos há um tempo demasiado longo, peças estilhaçadas do que poderia ser um todo. Como pode uma grande cultura crescer neste ar de preconceito patriótico e limitante provincialismo? O tempo da política insignificante já passou; chegou a hora da compulsão para uma política de alto nível. Quando irão aparecer a nova raça e os novos líderes? Quando é que a Europa vai nascer?

Não ouviram falar coisa alguma de meus filhos? Falem-me de meu jardim, minhas ilhas Felizes, minha nova raça bonita. Por causa delas estou rico, por causa delas tornei-me pobre. (...) Do que foi que não abri mão? O que eu não daria para poder ter uma coisa: essas crianças, essa plantação viva, essas árvores da vida da minha mais elevada vontade e minha mais alta esperança? (V.P., II, 353, 362-4, 371 e 422; A.B.M. 239; CE; II 39; Z,, 413).

IX. CRÍTICA

Foi um belo poema; e talvez seja mais um poema do que uma filosofia. Sabemos que há absurdos nela, e que o homem exagerou na tentativa de convencer e corrigir a si próprio; mas podemos vê-lo sofrer a cada linha, e devemos amá-lo mesmo quando o questionamos. Há um momento em que nos cansamos de sentimentalismo e ilusão, e sentimos prazer na picada da dúvida e da negação; e então Nietzsche chega até nós como um tônico, como espaços abertos e ventos frescos depois de uma longa cerimônia numa igreja superlotada. "Aquele que souber respirar no ar de meus escritos estará consciente de que se trata do ar das alturas, que é estimulante. O homem deve ser feito para ele; caso contrário, é provável que o mate." (E.H., 2). Que ninguém confunda este ácido com leite para crianças.

E depois, que estilo! "Vão dizer, algum dia, que Heine e eu fomos os maiores artistas, de longe, que já escreveram em alemão e que deixamos o melhor que qualquer simples alemão poderia fazer a uma distância incalculável atrás de nós." E é quase isso. (F..H., 39. Nietzsche se considerava polonês). "Meu estilo dança", diz ele; cada sentença é um lanceiro; a linguagem é maleável, vigorosa, nervosa — o estilo de um esgrimista, demasiado rápido e brilhante para o olho normal. Mas ao relê-lo, percebemos que algo desse brilho é devido ao exagero, a um interessante, mas afinal neurótico egoísmo, a uma inversão excessivamente fácil de toda ideia aceita, o ridículo de todas as virtudes, o elogio de todos os vícios; ele sente, descobrimos, um prazer de chocar de um segundanista de faculdade; concluímos que é fácil ser interessante quando não se tem preconceitos em favor da moralidade. Essas assertivas dogmáticas, essas generalizações inalteradas, essas repetições proféticas, essas contradições — de outros não mais do que dele mesmo — revelam uma mente que perdeu o equilíbrio e paira à beira da loucura. No final, esse brilhantismo nos cansa e exaure nossos nervos, como chicotes na carne, ou ênfases em voz alta nas conversações. Há uma espécie de paroxismo teutônico nessa violência de linguagem (Figgis, 230 e 56) ; nada daquele comedimento que é o primeiro princípio da arte; nada daquele equilíbrio, daquela

harmonia e daquela controvertida urbanidade que Nietzsche tanto admirava nos franceses. Apesar de tudo, é um estilo poderoso; ficamos dominados pela sua paixão e sua iteração; Nietzsche não prova, ele anuncia e revela; ele nos conquista com a sua imaginação e não com a sua lógica; ele nos oferece não uma filosofia simplesmente, tampouco apenas um poema, mas uma nova fé, uma nova esperança, uma nova religião.

Seu pensamento, tanto quanto seu estilo, revela-o como filho do movimento romântico. "O que", pergunta ele, "um filósofo exige em primeiro e último lugar de si mesmo? Dominar a sua época em si próprio, tornar-se 'eterno'." Mas isso era um conselho de perfeição que ele honrava mais na desobediência do que na observância; ele foi batizado com o espírito de sua época, e por uma imersão total. Não percebia que o subjetivismo de Kant — "o mundo é minha ideia", como expressou honestamente Schopenhauer — havia levado ao "ego absoluto" de Fichte, e este ao individualismo desequilibrado de Stirner, e este ao amoralismo do super-homem (Cf. Santayana. O *Egotismo na Filosofia Alemã.* O super-homem não é meramente o "gênio" de Schopenhauer, o "herói" de Carlyle e o Siegfried de Wagner; ele se parece duvidosamente com o Karl Moor de Schiller e o Götz de Goethe; Nietzsche tomou mais do que a palavra *Uebermensch* do jovem Goethe de cuja calma olimpiana posterior ele escarnecia com tanta inveja. Suas cartas estão cheias de sentimento romântico e ternura; "eu sofro" aparece nelas quase com a mesma frequência que "eu morro" em Heine (E.g., Cf. Halévy, 231). Ele se diz "uma alma mística e quase mênade" e fala de *A Origem da Tragédia* como "a confissão de um romântico" (O.T., 6, XXV)."Receio" escreve ele a Brandes, "que sou músico demais para não ser romântico" (Citado por Huneker, *Egoists)*. "Um escritor deve ficar calado quando sua obra começa a falar" (Citado por Faguet, 9); mas Nietzsche nunca se esconde, e se apressa a usar a primeira pessoa em todas as páginas. Sua exaltação do instinto em comparação com o pensamento, do indivíduo em comparação com a sociedade, do "dionísico" em comparação com o "apolônio" (isto é, o tipo romântico em comparação com o clássico), revela a sua época de forma tão definida quanto as datas de seu nascimento e de sua morte. Ele foi, para a filosofia de sua época, o que Wagner foi para a música daquela era — a culminância do movimento romântico, a preamar da vertente romântica; liberou e exaltou a "vontade" e o "gênio" de Schopenhauer de todas as restrições sociais, como Wagner liberara e exaltara a paixão que forçara os grilhões clássicos na *Sonata Patética* e na *Quinta* e na *Nona Sinfonias*. Foi o último grande rebento da linhagem de Rousseau.

Voltemos, agora, à estrada que vínhamos percorrendo com Nietzsche e digamos a ele embora isso seja ineficaz, algumas das objeções com que tantas vezes ficamos tentados a interrompê-lo. Ele foi suficientemente inteligente para perceber, por si só, quando a idade estava mais avançada, o quanto o absurdo havia contribuído para a originalidade

de O *Nascimento da Tragédia (*Cf. O.T., pp. 1 e 4 da Introdução). *Scholars* como Wilamowitz-Moellendorff escarneceram tanto do livro que o tiraram do campo filológico. A tentativa de deduzir Wagner de Esquilo foi a autoimolação de um jovem devoto diante de um deus despótico. Quem teria pensado que a Reforma fosse "dionísica" — isto é, rebelde, amoral, vinosa, baquílica; e que a Renascença fosse exatamente o oposto disso, tranquila, contida, moderada, "a poloniana"? Quem teria desconfiado que "o socialismo era a cultura da ópera"? (N.T., 142). O ataque a Sócrates foi o desdém de um wagneriano pelo pensamento lógico; a admiração por Dioniso foi a idolatria da ação (daí também a apoteose de Napoleão) de um homem sedentário, e a inveja secreta de um tímido solteirão da bibulidade e da sexualidade masculinas.

Talvez Nietzsche estivesse certo ao considerar a era pré-socrática como a época alciônea da Grécia; não há dúvida de que a Guerra do Peloponeso solapou a base econômica e política da cultura periclesiana. Mas era um tanto absurdo ver em Sócrates apenas uma crítica desintegradora (como se a própria função de Nietzsche não fosse principalmente esta) e não também uma obra de salvamento para uma sociedade arruinada menos pela filosofia do que pela guerra, pela corrupção e pela imoralidade. Só um professor de paradoxos poderia classificar os obscuros e dogmáticos fragmentos de Heráclito acima da amadurecida sabedoria e da arte desenvolvida de Platão, como denuncia todos os seus credores — nenhum homem é um herói para o seu devedor; mas o que é a filosofia de Nietzsche, a não ser a ética de Trasímaco e Cálicles, e a política do Sócrates de Platão? Com toda a sua filologia, Nietzsche nunca penetrou bem no espírito dos gregos; nunca aprendeu a lição de que a moderação e o conhecimento de si próprio (tal como ensinado pelas inscrições délficas e pelos maiores filósofos) devem confinar, sem extinguir, as chamas da paixão e do desejo; (Cf. Santayana, 141) que Apolo deve limitar Dioniso. Houve quem descrevesse Nietzsche como pagão; mas ele não era: nem pagão grego, como Péricles, nem pagão alemão, como Goethe; faltavam-lhe o equilíbrio e o comedimento que tornaram fortes aqueles homens. "Devolverei aos homens a serenidade que é a condição de toda cultura", escreve ele, (*In* Halévy, 192) mas, infelizmente, como pode alguém dar o que não tem?

De todos os livros de Nietzsche, *Zaratustra* é o mais protegido contra a crítica, em parte por ser obscuro, e em parte porque seus inexpugnáveis méritos reduzem o valor de qualquer defeito encontrado. A ideia do eterno retorno periódico, embora comum ao "apolíneo" Spencer, bem como ao "dionísico" Nietzsche, impressiona como uma fantasia doentia, um fantástico esforço de última hora para recuperar a crença na imortalidade. Todo crítico viu a contradição entre a ousada pregação do egoísmo (Zaratustra "proclama o Ego inteiro e santo, e o egoísmo abençoado" — um inconfundível eco de Stirner) e o apelo ao altruísmo e ao auto sacrifício na preparação

e no serviço do super-homem. Mas quem, ao ler essa filosofia, irá classificar-se como servo, e não como super-homem?

Quanto ao sistema ético de *Além do Bem e do Mal* e *A Genealogia da Moral*, trata-se de um exagero estimulante. Reconhecemos a necessidade de pedir aos homens que sejam mais valentes, e mais duros para com eles próprios — quase todas as filosofias éticas têm pedido isso, mas não há necessidade urgente alguma de pedir que sejam mais cruéis e "mais perversos". (C.f. Nordau, *Degeneration,* 451, para um ardente ataque a Nietzsche como um sádico imaginoso). Não há nenhum grande motivo para reclamar que a moralidade é uma arma usada pelos fracos para limitar os fortes; os fortes não estão demasiadamente impressionados com ela e, por sua vez, fazem dela um uso muito inteligente: a maioria dos códigos morais é imposta de cima, e não de baixo; e a massa elogia e condena pela imitação do prestígio. É bom, também, que de vez em quando a humildade seja maltratada; "já chega de tanto protesto e esquiva", como disse o bom poeta grisalho; mas não se observa nenhuma superabundância dessa qualidade no caráter moderno. Aqui, Nietzsche não atingiu o sentido histórico que louvou como tão necessário à filosofia; ou teria visto a doutrina de docilidade e humildade de coração como antídoto necessário para as violentas e bélicas virtudes dos bárbaros que quase destruíram, no primeiro milênio da era cristã, aquela mesma cultura à qual Nietzsche sempre retorna em busca de alimento e refúgio. Seria essa veemente ênfase no poder e no movimento o eco de uma era febril e caótica? Esta "vontade de poder" supostamente universal dificilmente expressa a aquiescência do hindu, a calma do chinês ou a satisfeita rotina do camponês medieval. O poder é o ídolo de alguns de nós; mas a maioria anseia, ao contrário, por segurança e paz.

Em geral, como todo leitor terá percebido, Nietzsche não reconhece o lugar e o valor dos instintos sociais; ele pensa que os impulsos egoístas e individualistas precisam de um reforço da filosofia! Temos de ficar imaginando onde estavam os olhos de Nietzsche quando toda a Europa estava esquecendo, no lodaçal de guerras egoístas, os hábitos e as aquisições culturais que ele tanto admirava e que dependem, de forma muito precária, de cooperação, amenidade social e autocontrole. A função essencial do cristianismo tem sido moderar, pela insinuação de um ideal extremo de delicadeza, a barbaridade natural do homem; e qualquer pensador que recear que os homens tenham sido corrompidos, por egoísmo, para adotarem um excesso de virtudes cristãs, tem apenas de olhar à sua volta para ficar confortado e tranquilo.

Tornado solitário pela doença e pelo nervosismo, e forçado a uma guerra contra a indolência e a mediocridade dos homens, Nietzsche foi levado a supor que todas as

grandes virtudes são as virtudes de homens que estão sozinhos. Ele reagiu, da submersão do indivíduo na espécie, segundo Schopenhauer, para uma liberação desequilibrada do indivíduo em relação ao controle social. Repelido em sua busca do amor, ele se voltou contra a mulher com uma amargura indigna de um filósofo e anormal em um homem; não conseguindo a paternidade e perdendo a amizade, ele nunca soube que os melhores momentos da vida são proporcionados pela mutualidade e pelo companheirismo, e não pelo domínio e pela guerra. Ele não viveu o suficiente, ou com a amplidão suficiente, para amadurecer suas meias verdades e transformá-las em sabedoria. Talvez, se tivesse vivido mais, tivesse transformado o seu estridente caos numa harmoniosa filosofia. Mais verdadeiras em relação a ele do que ao Jesus ao qual ele as dirigiu, são as seguintes palavras suas: "Ele morreu cedo demais; ele próprio teria revogado a sua doutrina se tivesse atingido" uma idade mais madura; "nobre bastante para revogar, ele era!" (Z.,99-100). Mas a morte tinha outros planos.

Talvez na política sua visão seja mais correta do que na moral. A aristocracia é o governo ideal; quem irá negá-lo? "O céus! Em toda nação existe (...) um mais apto, um mais sábio, mais bravo, melhor; que poderíamos achar e tornar o nosso rei, e tudo realmente estaria bem. (...) Qual a arte de descobri-lo? Será que o céu, em sua piedade, não nos ensinará arte alguma? Porque é grande a necessidade que temos dele!" (Carlyle, *Past and Present,* Nova York, 1901). Mas, quem são os melhores? Será que os melhores aparecem apenas em certas famílias, e será que, por isso, devemos ter uma aristocracia hereditária? Mas nós a tivemos; e isso levou a perseguição de grupos, irresponsabilidade de classe e estagnação. Talvez as aristocracias tenham sido salvas, com a mesma frequência com que possam ter sido destruídas, pelo casamento misto com as classes médias; de que outra forma tem se mantido a aristocracia inglesa? Talvez gerando degenerados? E óbvio que são muitos os aspectos desses complexos problemas, aos quais Nietzsche lançou com tanto vigor seus Sins e Nãos (“Na minha juventude", diz Nietzsche em algum lugar, "eu atacava o mundo com Sim e Não; agora, na velhice, eu me penitencio por isso"). As aristocracias hereditárias não gostam da unificação mundial; elas tendem a uma política estreitamente nacionalista, por mais cosmopolitas que possam ser na sua conduta; se abandonassem o nacionalismo, iriam perder uma fonte principal de poder — a manipulação das relações exteriores. E talvez um Estado mundial não fosse tão benéfico para a cultura quanto Nietzsche pensava; as grandes massas se deslocam lentamente; e a Alemanha provavelmente fez mais pela cultura quando era apenas "uma expressão geográfica", com cortes independentes rivalizando-se umas com as outras no patrocínio das artes, do que em seus dias de unidade, império e expansão; não foi um imperador que tratou Goethe com carinho e ajudou Wagner.

É uma ilusão comum pensar que os grandes períodos de cultura foram as épocas de aristocracia hereditária: ao contrário, os eflorescentes períodos de Péricles, dos Médicis, de Elizabeth e da era romântica foram alimentados com a riqueza de uma burguesia ascendente; e o trabalho criativo na literatura e na arte foi feito não por famílias aristocráticas, mas pelo rebento da classe média — por homens como Sócrates, que era filho de uma parteira, Voltaire, filho de um advogado, e Shakespeare, filho de um açougueiro. São as eras de movimento e mudança que estimulam a criação cultural; eras em que uma classe nova e vigorosa esteja subindo ao poder e ao apogeu. E o mesmo acontece na política: seria suicídio excluir da arte de governar o gênio que não tivesse um *pedigree* aristocrático; a melhor fórmula, sem dúvida, é uma "carreira aberta ao talento", nasça ele onde nascer; e o gênio costuma nascer nos lugares mais absurdos.

Sejamos governados por *todos* os melhores. Uma aristocracia só é boa se for um corpo fluente de homens cujo direito ao poder está não no nascimento, mas na capacidade — uma aristocracia continuamente selecionada e alimentada de uma democracia de oportunidade aberta e igual para todos.

Depois dessas deduções (se é que elas precisam ser feitas), o que resta? O bastante para deixar o crítico constrangido. Nietzsche tem sido refutado por todo aspirante à respeitabilidade; e no entanto, permanece como um marco no pensamento moderno e um pico de montanha na prosa alemã. Não há dúvida de que foi culpado de um pequena exagero quando predisse que o futuro iria dividir o passado em "Antes de Nietzsche" e "Depois de Nietzsche", mas conseguiu realmente fazer um saudável levantamento crítico de instituições e opiniões que durante séculos tinham sido considerados como perfeitamente naturais. Subsiste o fato de que ele abriu uma nova vista para o drama e a filosofia gregas; que mostrou, logo no início, as sementes da decadência romântica na música de Wagner; que analisou a nossa natureza humana com uma sutileza tão afiada quanto o bisturi de um cirurgião, e talvez tão salutar; que desnudou certas raízes ocultas da moralidade como nenhum outro pensador moderno havia feito (Embora, naturalmente, os pontos essenciais da ética de Nietzsche se encontrem em Platão, Maquiavel, Hobbes, La Rochefoucauld e até mesmo no Vautrin de O *Pai Goriot,* de Balzac.), que "introduziu no domínio da ética um valor até então praticamente desconhecido — ou seja, a aristocracia"; (Simmel) que forçou uma reflexão honesta sobre as implicações éticas do darwinismo; que escreveu o maior poema em prosa da literatura de seu século; e (isto acima de tudo) que concebeu o homem como algo que o homem deve ultrapassar. Falava com mordacidade, mas com incalculável sinceridade; e seu pensamento atravessava as nuvens e as teias de aranha da mente moderna como um relâmpago purificador e um vento violento. O ar da filosofia europeia está mais claro e mais fresco, agora, porque Nietzsche escreveu. (A extensiva influência de Nietzsche na

literatura contemporânea não precisará ser salientada para aqueles familiarizados com os escritos de Artzibashef, Srindberg, Przybyszewski, Hauptmann, Dehmel, Hamsum e d'Annunzio)

X. FINALE

"Quero muito a quem deseja a criação de algo além de si mesmo e depois perece", disse Zaratustra (z, 86)).

Não há dúvida de que a intensidade do pensamento de Nietzsche consumiu-o prematuramente. Sua batalha contra a sua época desequilibrou-lhe a mente; "tem sido sempre considerado uma coisa terrível combater o sistema moral de nossa própria época; ele terá a sua vingança (...) vinda de dentro e de fora" (Ellis, 39). Próximo ao fim, o trabalho de Nietzsche aumentou a mordacidade; atacava tanto pessoas como ideias — Wagner, Cristo etc. "O aumento da sabedoria", escreveu ele, "pode ser medido com exatidão pela diminuição da mordacidade": (V.P., I, 24) mas ele não conseguia convencer a sua pena. Até o seu riso tornou-se neurótico à medida que a mente entrava em colapso; nada poderia revelar melhor o veneno que o corroía do que a seguinte reflexão: 'Talvez eu saiba, melhor do que ninguém, por que o homem é o único animal que ri: ele, e só ele, sofre de uma maneira tão excruciante, que foi obrigado a inventar o riso." (Cf. o ensaio sobre Nietzsche *in* Gould, *Biobraphical Clinic*). A doença e uma crescente cegueira foram o lado fisiológico de seu colapso (Figgis, 43). Ele começou a dar lugar a paranóicas manias de grandeza e perseguição; enviou um de seus livros a Taine com um bilhete assegurando ao grande crítico que se tratava do livro mais maravilhoso já escrito; (E.H., 20; Cf. Nordau, 465) e encheu seu último livro, *Ecce Homo,* com autoelogios alucinados como nunca vimos. (E.H., 55). *Ecce Homo!* — infelizmente, vemos demasiadamente bem o homem, aqui!

Talvez um pouco mais de apreço por parte de terceiros tivesse adiado esse egoísmo compensatório e dado a Nietzsche um controle melhor sobre a perspectiva e a sanidade. Mas o apreço chegou demasiado tarde. Taine enviou-lhe generosas palavras de elogio quando quase todos os outros o ignoraram ou injuriaram; Brandes escreveu para dizer-lhe que iria dar uma série de palestras sobre o "radicalismo aristocrático" de Nietzsche na Universidade de Copenhague; Strindberg escreveu dizendo que estava adaptando as ideias de Nietzsche para o teatro; talvez o melhor de tudo, um admirador anônimo enviou um cheque de US$ 400. Mas quando chegaram esses pequenos raios de luz, Nietzsche estava quase cego de visão e alma; e havia abandonado a esperança. "Minha hora ainda não chegou", escreveu ele; "só o depois-de-amanhã me pertence").

O último golpe chegou em Torino, em janeiro de 1889, sob a forma de um ataque de apoplexia. Ele voltou cambaleando, às cegas, para o seu quarto do sótão, e escreveu às pressas cartas alucinadas: para Cosima Wagner, quatro palavras — "Ariadne, eu te amo"; para Brandes, uma mensagem mais longa, assinada "O Crucificado"; e para Burckhardt e Overbeck, missivas tão fantásticas, que o segundo correu em seu auxílio. Encontrou Nietzsche batendo no piano com os cotovelos, cantando e chorando seu êxtase dionísico.

Levaram-no, primeiro, para um asilo, ("O homem certo no lugar certo" diz o brutal Nordau) mas pouco depois sua velha mãe foi reclamar seus direitos sobre ele e tomá-lo sob seus clementes cuidados. Que quadro! A piedosa mulher que havia suportado sensível mas pacientemente o choque da apostasia do filho de tudo que a ela era caro e que, amando-o apesar de tudo, recebia-o agora em seus braços, como outra *Pietà*. Ela morreu em 1897, e Nietzsche foi levado pela irmã para viver em Weimar. Lá, foi feita uma estátua sua por Kramer — uma coisa lamentável, mostrando a outrora poderosa mente enfraquecida, desamparada e resignada. No entanto, nem tudo era infelicidade para ele; a paz e a tranquilidade que nunca tivera quando são, ele as tinha agora; a natureza tivera piedade dele quando o tornara louco. Certa vez, pegou a irmã chorando enquanto olhava para ele, e não entendeu o motivo das lágrimas: "Lisbeth", perguntou ele, "por que choras? Não somos felizes?" Em certa ocasião, ouviu falar em livros; seu rosto pálido animou-se: "Ah!", disse ele, animando-se, "eu também escrevi uns livros bons" — e o momento lúcido passou.

Morreu em 1900. Raramente um homem pagou um preço tão alto pelo gênio.

CAPÍTULO X

FILÓSOFOS EUROPEUS CONTEMPORÂNIOS: BERGSON, CROCE E BERTRAND RUSSEL

I. HENRI BERGSON

1. A REVOLTA CONTRA O MATERIALISMO

A História da Filosofia moderna poderia ser escrita em termos da guerra entre a física e a psicologia. O pensamento pode começar com o seu objeto, e por fim, coerente, tentar levar sua realidade mística para o círculo de fenômenos materiais e lei mecânica; ou poderá começar consigo mesmo e ser levado pelas aparentes necessidades da lógica, a conceber todas as coisas como formas e criaturas da mente. A prioridade da matemática e da mecânica no desenvolvimento da ciência moderna e o estímulo recíproco da indústria e da física sob a pressão comum das necessidades em expansão deram à especulação uma impulsão materialista; e as mais bem-sucedidas das ciências tornaram-se os modelos da filosofia. Apesar da insistência de Descartes, de que a filosofia deveria começar com o eu e seguir para fora, a industrialização da Europa ocidental afastou o pensamento do pensamento e fez com que ele seguisse em direção às coisas materiais.

O sistema de Spencer foi a expressão culminante desse ponto de vista mecanicista. Apesar de saudado como "o filósofo do darwinismo", ele era mais verdadeiramente o reflexo e o expoente do industrialismo; dotou a indústria com glórias e virtudes que, ao nosso exame retrospectivo, parecem ridículas; e sua perspectiva era mais a de um perito em mecânica e um engenheiro absorvido nos movimentos da matéria do que a de um biólogo sentindo o *élan* da vida. A rápida obsolescência de sua filosofia se deve, em sua maior parte, à substituição do ponto de vista físico pelo biológico no pensamento recente; pela crescente disposição de ver a essência e o segredo do mundo no

movimento da vida, e não na inércia das coisas. E, de fato, a própria matéria quase adquiriu vida em nossos dias: o estudo da eletricidade, do magnetismo e do elétron deu à física um tom vitalístico; de modo que, em vez de uma redução da psicologia à física — que era a ambição mais ou menos consciente do pensamento inglês —, abordamos uma física vitalizada e uma matéria quase espiritualizada. Foi Schopenhauer quem primeiro enfatizou no pensamento moderno, a possibilidade de tornar o conceito de vida mais fundamental e inclusivo do que o da força; foi Bergson, na nossa geração, que apanhou a ideia e quase converteu a ela um mundo cético, pela força de sua sinceridade e sua eloquência

.

Bergson nasceu em Paris, em 1859, de ascendência francesa e judia. Foi um estudante ávido e parece ter conseguido todos os prêmios que apareceram. Fez uma homenagem às tradições da ciência moderna ao especializar-se, a princípio, em matemática e física, mas a sua faculdade para análise colocou-o, em breve, cara a cara com os problemas metafísicos que espreitam por trás de toda ciência; e voltou-se espontaneamente para a filosofia. Em 1878, entrou para a Ecole Normale Supérieure, e, ao se formar, foi nomeado para ensinar filosofia no Liceu de Clermont-Ferrand. Lá, em 1888, escreveu sua primeira obra de vulto — o *Essai sur les données immédiates de la conscience,* traduzido para o inglês com o título de *Time and Free-will.* Passaram-se oito tranquilos anos antes do aparecimento de seu livro seguinte (e mais difícil de todos) — *Matière et mémoire.* Em 1898, tornou-se professor da Ecole Normale e, em 1900, no College de France. Em 1907, ganhou fama internacional com a sua obra-prima — *L'Evolution créatrive;* tornou-se, quase da noite para o dia, a figura mais popular do mundo filosófico; e tudo o que se tornou necessário para o seu sucesso foi a colocação de seus livros no *Index Expurgatorius* em 1914. Naquele mesmo ano, foi eleito para a Academia Francesa.

É digno de nota o fato de que Bergson, o Davi destinado a matar o Golias do materialismo foi, quando jovem, um fervoroso partidário de Spencer. Mas conhecimento em demasia leva ao ceticismo; os devotos iniciais são os mais prováveis dos apóstatas, assim como os pecadores jovens são santos senis. Quanto mais estudava Spencer, mais agudamente cônscio Bergson se tornava das três juntas reumáticas do mecanismo materialista: entre a matéria e a vida, entre o corpo e a mente, e entre a determinismo e a escolha. A paciência de Pasteur desacreditou a crença na abiogênese (a geração da vida por matéria não-viva); e depois de cem anos de teoria, e de mil experimentos em vão os materialistas não estavam mais próximos do que antes da solução do problema da origem da vida. Repetindo, embora o pensamento e o cérebro fossem obviamente ligados, o modo de conexão estava tão longe de ser óbvio quanto sempre estivera. Se a mente era matéria, e todo ato mental uma resultante mecânica de estados neurais, para

que servia a consciência? Por que o mecanismo material do cérebro não podia dispensar esse "epifenômeno", como o chamou o honesto e lógico Huxley, essa chama aparentemente inútil lançada pelo calor da comoção cerebral? Finalmente, o determinismo era mais inteligível do que o livre-arbítrio? Se o presente momento não contém opção viva e criativa alguma, e é total e mecanicamente o produto da matéria e do movimento do momento anterior, então aquele momento também foi o efeito mecânico do momento que o precedeu, e este, por sua vez, do outro anterior... e assim por diante, até chegarmos à nebulosa primária como a causa total de todo movimento posterior, de todas as falas das peças de Shakespeare, e de todo o sofrimento de sua alma; de modo que a sombria retórica de Hamlet e Otelo, de Macbeth e Lear, em cada período e cada frase, foi escrita lá do céu distante e nos éons distantes, pela estrutura e pelo conteúdo daquela legendária nuvem. Que saque contra a credulidade! Que exercício de fé uma teoria dessas deve exigir desta geração descrente! Que mistério ou milagre, do Antigo ou do Novo Testamento, poderia chegar à metade da incredulidade desse monstruoso mito fatalista, dessa nébula que compõe tragédias? Havia, nesse caso, matéria suficiente para uma grande rebelião; e se Bergson chegou tão rapidamente à fama, foi porque teve certamente a coragem de duvidar quando todos os duvida- dores acreditavam piamente.

2. MENTE E CÉREBRO

Inclinamo-nos naturalmente para o materialismo, alega Bergson, porque tendemos a pensar em termos de espaço; e é o tempo, sem dúvida, que detém a essência da vida, e talvez de toda a realidade. O que temos de compreender é que o tempo é um acúmulo, um crescimento, uma *duração.* "Duração é o progresso contínuo do passado que rói o futuro e que incha à medida que avança"; significa que "o passado, por inteiro, é estendido ao presente e ali mora, real e atuante". Duração significa que o passado dura, que nada dele é inteiramente perdido. "Sem dúvida que pensamos com apenas uma pequena parte do nosso passado; mas é com todo o nosso passado (...) que desejamos, queremos e agimos." E como o tempo é um acúmulo, o futuro nunca pode ser igual ao passado, pois surge um novo acúmulo a cada passo. "Cada momento é não apenas algo novo, mas algo imprevisível; (...) a mudança é muito mais radical do que supomos"; e a previsibilidade geométrica de todas as coisas, que representa a meta de uma ciência mecanicista, é apenas uma ilusão intelectualista. Pelo menos "para um ser consciente, existir é mudar, mudar é amadurecer, amadurecer é continuar criando a si mesmo eternamente". E se isso for verdade em relação a todas as coisas? Talvez toda a realidade seja tempo e duração, tornar-se e mudar? (*Creative Evolution,* Nova York, 1911; pp. 7, 15, 5, 6 e 1).

Em nós, a memória é o veículo de duração, a criada do tempo; e por meio dela é retida uma parte tão grande do nosso passado que para cada situação se apresentam ricas alternativas. A medida que a vida se torna mais rica em seu alcance, siia herança e suas memórias, o campo das opções se amplia, e finalmente a variedade de possíveis respostas gera consciência, que é o ensaio da resposta. "A consciência parece proporcional ao poder de escolha do ser vivo. Ela ilumina a zona de potencialidade que cerca o ato. Preenche o intervalo entre o que é feito e o que poderia ser feito." Não se trata de um acessório inútil; é um vívido teatro da imaginação, onde respostas alternativas são retratadas e testadas antes da escolha irrevogável. "Na realidade", então, "um ser vivo é um centro de ação; representa uma soma de contingência entrando no mundo; quer dizer, uma certa quantidade de ação possível." O homem não é uma máquina passivamente adaptável; ele é um foco de força redirecionada, um centro de evolução criativa (*Ibid,* 179 e 262).

O livre-arbítrio é um corolário da consciência; dizer que somos livres é meramente dizer que sabemos o que estamos fazendo.

A função básica da memória é evocar todas aquelas percepções passadas que sejam análogas à percepção presente, recordar para nós o que as precedeu e o que as seguiu e, assim, sugerir-nos a decisão que seja a mais útil. Mas isso não é tudo. Ao nos permitir perceber numa única intuição momentos múltiplos de duração, ela nos livra do movimento do fluxo das coisas, quer dizer, do ritmo da necessidade. Quanto mais momentos a memória puder condensar em um só, mais firme será o controle que ela nos dará sobre a matéria; de modo que a memória de um ser vivo parece realmente medir, acima de tudo, seus poderes de ação sobre as coisas (*Matter and Memory,* Londres, 1919; p. 303).

Se os deterministas tivessem razão, e todo ato fosse a resultante automática e mecânica de forças preexistentes, o motivo penetraria na ação com a facilidade de uma peça lubrificada. Mas, ao contrário, a escolha é opressiva e exige esforço, requer resolução, um soerguimento do poder da personalidade contra a gravitação espiritual do impulso, do hábito ou da indolência. Escolha é criação, e criação é trabalho. Daí as fisionomias preocupadas dos homens; e sua cansada inveja da rotina sem opção dos animais, que "são muito plácidos e autossuficientes". Mas a tranquilidade confuciana do seu cachorro não é uma calma filosófica, uma superfície tranquila de profundeza incomensurável; é a certeza do instinto, a metodicidade de um animal que não precisa, e não pode, escolher. "No animal, a invenção nunca é nada além de uma variação sobre o tema da rotina. Confinada nos hábitos da espécie, ela consegue, sem dúvida, ampliá-los por sua

iniciativa individual; mas só escapa ao automatismo por um instante, pelo tempo exato de criar um novo automatismo. As portas de sua prisão se fecham tão logo se abrem; ao puxar a sua corrente, ela consegue apenas esticá-la. Com o homem, a consciência arrebenta a corrente. No homem, e só no homem, ela se liberta." (Creative *Evolution,* p. 264. Este é um exemplo da facilidade de Bergson para substituir o argumento pela analogia, e de sua tendência a exagerar o hiato entre animais e homens. A filosofia não deve lisonjear. Jérome Coignard era mais inteligente, e "teria se recusado a assinara Declaração dos Direitos do Homem, devido à acentuada e injustificada distinção que ela fazia entre o homem e o gorila").

A mente, então, não é a mesma coisa que o cérebro. A consciência depende do cérebro, e cai com ele; mas um casaco também cai com um prego no qual está pendurado — o que não prova que o casaco é um "epifenômeno", um ectoplasma ornamental do prego. O cérebro é o sistema de imagens e de padrões de reação; consciência é a recordação de imagens e a escolha de reações. "A direção da corrente é distinta do leito do rio, embora deva adotar o seu curso sinuoso. A consciência é seguramente distinta do organismo que ela anima, embora deva sofrer as suas vicissitudes." (*Ibid.,* p.270)

Às vezes se diz que, em nós, a consciência está diretamente ligada a um cérebro e que, portanto, devemos atribuí-la a seres vivos que tenham cérebro, e negá-la àqueles que não o tenham. Mas é fácil ver a falácia desse argumento. Seria como se devêssemos dizer que, porque em nós a digestão está diretamente ligada a um estômago, só os seres vivos que tenham estômago podem digerir. Estaríamos completamente errados, pois não é necessário ter um estômago, nem mesmo órgãos especiais, para digerir. Uma ameba digere, embora seja uma massa protoplásmica quase indiferenciada. Indiscutível mesmo é que em proporção à complexidade e à perfeição de um organismo, há uma divisão do trabalho; a órgãos especiais são atribuídas funções especiais, e a faculdade de digerir está localizada no estômago, ou melhor, há um aparelho digestivo geral, que funciona melhor porque limitado apenas a essa função. Da mesma forma, a consciência, no homem, está inquestionavelmente ligada ao cérebro; mas de maneira alguma se segue que um cérebro seja indispensável à consciência. Quanto mais descemos na série animal, mais os centros nervosos são simplificados e separados uns dos outros, e por fim desaparecem por completo, fundidos na massa geral de um organismo praticamente sem nenhuma diferenciação. Se, então, no topo da escala dos seres vivos, a consciência está ligada a centros nervosos muito complicados, não devemos supor que ela acompanha o sistema nervoso em toda a sua queda e que quando, finalmente, a matéria nervosa se funde na matéria viva ainda indiferenciada, a consciência permanece lá, difusa, confusa, mas não reduzida a zero? Teoricamente, então, tudo o que é vivo pode

estar consciente. *Em princípio,* a consciência é co-extensiva com a vida (*Mind-Energy,* Nova York, 1920; p. 11).

Por que, apesar de tudo, parecemos pensar na mente e no pensamento em termos de matéria e cérebro? É porque a parte de nossa mente a que chamamos de "intelecto" é constitucionalmente materialista; foi desenvolvida, no processo de evolução, para compreender e lidar com objetos materiais, espaciais; a partir desse campo, ela infere todos os seus conceitos e suas "leis", e sua ideia de uma regularidade fatalista e previsível em toda a parte. "Nosso intelecto, no sentido estreito da palavra, tem por objetivo assegurar a perfeita adaptação do nosso corpo ao seu meio ambiente, representar as relações das coisas externas entre si — em suma, pensar na matéria." (*Creative Evolutiort,* p. ix). Ele se sente à vontade com coisas sólidas, inertes; vê todo vir-a-ser como ser (Cf. Nietzsche: "O ser é uma ficção inventada por aqueles que sofrem de vir-a-ser". — *A Origem da Tragédia,* p. xxvii). como uma série de estados; não percebe o tecido conectivo das coisas, o fluxo de duração que constitui sua própria vida.

Vejam o filme cinematográfico; aos nossos olhos cansados, ele parece estar vivo com movimento e ação; aqui, sem dúvida, a ciência e o mecanismo capturaram a continuidade da vida. Ao contrário, porém, é exatamente aqui que a ciência e o intelecto revelam suas limitações. O filme cinematográfico não se move, não é um retrato com movimento; (Em inglês, o termo para indicar o filme cinematográfico *é niaving-picture* — literalmente, "retrato movente" (Em inglês, o termo para indicar o filme cinematográfico *é moving-picture*— literalmente, "retrato movente"); é apenas uma série de instantâneos fotográficos, batidos numa sucessão tão rápida que quando são projetados desse mesmo modo sobre a tela, o espectador de boa vontade tem a ilusão de continuidade, como teve em sua meninice com filmes resumidos de seus heróis pugilistas. Mas, apesar de tudo, trata-se de uma ilusão; e o filme de cinema é, obviamente, uma série de fotografias nas quais tudo está tão imóvel como se estivesse eternamente congelado.

E assim como a câmara cinematográfica divide em poses estáticas a vívida corrente da realidade, o intelecto humano capta uma série de estados, mas perde a continuidade que lhes dá vida. Vemos matéria e não percebemos energia: pensamos saber o que é a matéria; mas quando no núcleo do átomo encontramos energia, ficamos embasbacados e nossas categorias se desfazem. "Sem dúvida que, para maior rigor, todas as considerações de movimento podem ser eliminadas dos processos matemáticos; mas a introdução do movimento na gênese de algarismos é, apesar de tudo, a origem da

matemática moderna" (*Creative Evoluiion*, p. 32) — quase todo o progresso da matemática no século XIX foi devido ao uso dos conceitos de tempo e movimento, além da tradicional geometria do espaço. Por toda a ciência contemporânea, como vemos em Mach, Pearson e Henri Poincaré, corre a incômoda suspeita de que a ciência "exata" é meramente uma aproximação, que capta mais a inércia da realidade do que a sua vida.

Mas a culpa é nossa se, ao insistirmos na aplicação de conceitos físicos no campo do pensamento, acabamos no *impasse* do determinismo, mecanicismo e materialismo. O mais simples momento de reflexão poderia ter mostrado o quanto são impróprios os conceitos da física no mundo da mente: nós pensamos com a mesma rapidez em um quilômetro como em meio quilômetro, e uma centelha de pensamento pode circunavegar o globo; nossas ideias eludem todos os esforços de retratá-las como partículas materiais movendo-se no espaço, ou como limitadas pelo espaço em seu voo e funcionamento. A vida escapa a esses conceitos *sólidos*; porque a vida é uma questão de tempo, e não de espaço; não é posição, é mudança; não é tanto quantidade quanto qualidade; não é uma simples redistribuição de matéria e movimento, é criação fluida e persistente.

Um elemento muito pequeno de uma curva está muito perto de ser uma linha reta. E quanto menor, mais perto estará. No limite, ele poderá ser chamado de parte da linha reta, como queiram, porque em cada um de seus pontos uma curva coincide com a sua tangente. Assim, da mesma forma, a "vitalidade" é tangente, em todo e qualquer ponto, às forças físicas e químicas; mas esses pontos são, de fato, apenas concepções de uma mente que imagina paradas, em vários momentos, do movimento que gera a curva.

Na realidade, a vida não é mais composta por elementos físico- químicos do que uma curva é composta por linhas retas (*Ibid.,* p. 31).

De que modo, então iremos captar o fluxo e a essência da vida, senão pelo pensamento e pelo intelecto? Mas será que o intelecto é tudo? Paremos de pensar por um instante, e limitemo-nos a olhar para a realidade interior — os nossos eus —, que conhecemos melhor do que todas as demais coisas: o que vemos? Mente, não matéria; tempo, não espaço; ação, não passividade; escolha, não mecanismo. Vemos vida em seu fluxo sutil e penetrante, não em seus "estados mentais", não em suas partes desvitalizadas e separadas, como quando o zoólogo examina as pernas de uma rã morta ou estuda preparações sob um microscópio e pensa ser um *biologista* estudando a *vida!* Essa percepção direta, essa simples e firme consideração (*intueor)* de uma coisa, é intuição; não qualquer processo místico, mas o exame mais direto possível para a mente humana. Spinoza estava certo: o pensamento reflexivo não é em absoluto a mais elevada forma de conhecimento; é melhor, sem dúvida, do que o ouvir-dizer; mas como é fraco ao lado

da percepção direta da coisa em si! "Um verdadeiro empirismo é aquele que se dispõe a chegar tão perto quanto possível do original, de investigar as profundezas da vida, de sentir o pulso de seu espírito por uma espécie de auscultação intelectual", (*Introdução à Metafísica,* p. 14), nós "escutamos a conversa" da corrente da vida. Pela percepção direta, sentimos a presença da *mente;* pela circunlocução intelectual, chegamos à teoria de que o pensamento é uma dança de moléculas no cérebro. Haverá alguma dúvida de que a intuição, aqui, contempla mais verdadeiramente o cerne da vida?

Isso não significa que pensar é uma doença, como sustentava Rousseau, ou que o intelecto é uma coisa traiçoeira que todo cidadão decente deveria abjurar. O intelecto retém sua função normal de lidar com o mundo material e espacial, e com os aspectos materiais ou expressões espaciais da vida e da mente; a intuição está limitada ao sentimento direto da vida e da mente, não em suas corporificações externas, mas em seu ser interno. "Eu nunca afirmei que era necessário 'colocar algo diferente no lugar do intelecto', ou colocar o instinto acima dele. Simplesmente procurei mostrar que quando deixamos o domínio da matemática e da física para entrar no da vida e da consciência, temos de fazer o nosso apelo a um certo *senso de vida* que corta a pura compreensão e tem sua origem no mesmo impulso vital que o instinto — embora o instinto, propriamente chamado, seja uma coisa inteiramente diferente." Tampouco tentamos "refutar o intelecto pelo intelecto"; simplesmente "adotamos a linguagem da compreensão, já que só a compreensão tem uma linguagem"; não podemos evitar que as próprias palavras que usamos sejam psicológicas apenas por simbolismo, e ainda exalem as conotações materiais que lhe foram impostas pela sua origem. *Espírito* quer dizer *alento, mente* quer dizer uma *medida,* e *pensar* aponta para uma *coisa;* apesar disso, são estes os meios crassos através dos quais a alma deve se expressar. "Dirão que não transcendemos o nosso intelecto, porque ainda é com ele e por meio dele que vemos as outras formas de consciência"; até a introspecção e a intuição são metáforas materialistas. E isso seria uma objeção legítima, "se não restasse, em torno do nosso pensamento conceituai e lógico, uma vaga nebulosidade, feita da mesma substância da qual se formou o luminoso núcleo que chamamos de intelecto". A nova psicologia está revelando em nós uma região mental incomparavelmente mais ampla do que o intelecto. "Explorar as mais sagradas profundezas do inconsciente, labutar no subsolo da consciência: será esta a principal tarefa da psicologia no século que está começando. Não tenho dúvidas de que descobertas maravilhosas a aguardam nele." (*In* Ruhe, *The Philosophy of Bergson,* p. 37; *Creative Evolution,* pp. 258 e xii).

3. EVOLUÇÃO CRIATIVA

Com essa nova orientação, a evolução nos aparece como algo inteiramente diferente do cego e enfadonho mecanismo de luta e destruição que Darwin e Spencer descreveram. Sentimos duração na evolução, o acúmulo de forças vitais, a inventiva da vida e da mente, "a contínua elaboração do absolutamente novo". Estamos preparados para compreender por que os mais recentes e mais peritos investigadores, como Jennings e Maupas, rejeitam a teoria mecânica do comportamento protozoário, e por que o professor E. B. Wilson, deão dos citologistas contemporâneos, encerra seu livro sobre a célula com a declaração de que "o estudo da célula parece, de modo geral, ter ampliado, e não reduzido, o enorme hiato que separa do mundo inorgânico até as formas mais inferiores de vida". E em toda parte, no mundo da biologia, ouve-se falar na rebelião contra Darwin (*Ibid.,* pp. 11 e 35).

Darwinismo significa, presumivelmente, a origem de novos órgãos e funções, novos organismos e espécies, pela seleção natural de variações favoráveis. Mas essa concepção, que mal completou meio século, já está carcomida por dificuldades. Nesta teoria, como foi que os instintos se originaram? Seria conveniente concebê-los como o acúmulo, herdado, de hábitos adquiridos; mas a opinião dos entendidos nos fecha essa porta na cara — embora algum dia ela possa ser aberta. Se só os poderes e as qualidades congênitas são transmissíveis, cada um dos instintos deve ter sido, ao surgir pela primeira vez, tão forte quanto é agora nativamente; deve ter nascido, por assim dizer, adulto, todo paramentado para a ação; caso contrário, não poderia ter favorecido o seu possuidor na luta pela existência. Se, ao aparecer pela primeira vez, ele foi fraco, só poderia ter adquirido valor de sobrevivência por meio daquela força adquirida que (segundo hipótese corrente) não é herdada. Cada origem é, aqui, um milagre.

E o que acontece com os primeiros instintos acontece com cada uma das variações: fica-se imaginando de que modo a mudança poderia ter oferecido, em sua primeira forma uma alavanca para a seleção. No caso de órgãos complexos como o olho, a dificuldade é desanimadora: ou o olho apareceu de uma vez, plenamente formado e competente (o que é tão crível quanto a introspecção da baleia por Jonas), ou começou com uma série de variações "fortuitas" que, por uma sobrevivência ainda mais fortuita, produziram o olho. A cada passo, a teoria de uma produção mecânica de estruturas complicadas, por um processo cego de variação e seleção, nos apresenta contos de fadas que têm toda a incredibilidade das tradições infantis, e pouco de sua beleza.

A mais decisiva dificuldade, entretanto, é o aparecimento de efeitos similares, provocados por diferentes meios, em linhas de evolução amplamente divergentes. Tomem corno exemplo a invenção do sexo como modo de reprodução, tanto nas plantas

como no animais; há aqui, linhas de evolução tão divergentes quanto possível, e no entanto o mesmo "acidente" complexo ocorre em ambos. Ou tomem os órgãos da visão em dois filos muito distintos — os moluscos e os vertebrados; "como poderiam as mesmas pequenas variações, incalculáveis em número, ter ocorrido na mesma ordem em duas linhas de evolução independentes, se foram puramente acidentais?" Ainda mais notável,

a natureza chega a resultados idênticos, em espécies às vezes vizinhas, por processos embriogênicos inteiramente diferentes. (...) A retina dos vertebrados é produzida por uma expansão do cérebro rudimentar do embrião. (...) Nos moluscos, ao contrário, a retina é derivada diretamente do ectoderma (os órgãos do embrião que se desenvolve são formados de uma ou de outra de três camadas de tecidos: a camada externa, ou ectoderma; a camada intermediária, ou mesoderma; e a camada interna, ou endoderma). [...] Se o cristalino de um tritão for removido, é regenerado pela íris. Ora o cristalino original foi formado do ectoderma, enquanto a íris é de origem mesodermal. O que é mais, na salamandra malhada, se o cristalino for removido e deixada a íris, a regeneração do cristalino tem lugar na parte superior da íris; mas se esta parte superior da íris for extraída, a regeneração tem lugar na camada interior ou reti- niana da região que restou. Assim, partes diferentemente situadas, diferentemente constituídas, feitas normalmente para funções diferentes, são capazes de realizar as mesmas funções e até de manufaturar, quando necessário, as mesmas peças da máquina (*Creative Evolution,* pp. 64 e 75).

Assim, na amnésia e na afasia, memórias e funções "perdidas" reaparecem em tecidos regenerados ou substitutos (*Matler and Memory,* cap. II). Não há dúvida de que temos, aqui, uma avassaladora prova de que há algo mais, na evolução, do que um impotente mecanismo de peças materiais. A vida é mais do que a sua maquinaria; é uma força que pode crescer, que pode se restaurar, que pode moldar à sua vontade uma certa medida de circunstância circundante. Não que exista qualquer projeto externo determinando essas maravilhas; isso seria apenas um mecanismo invertido, um fatalismo tão destruidor da iniciativa humana e da evolução criativa quanto a sombria rendição do pensamento hindu ao calor da índia. "Temos de ir além de ambos os pontos de vista — mecanicismo e finalismo — por serem, no fundo, apenas postos de observação aos quais a mente humana foi levada ao considerar o trabalho dos homens": pensávamos, a princípio, que todas as coisas se moviam devido a uma vontade quase humana que os usava como instrumentos em um jogo cósmico; e depois pensávamos que o próprio cosmo fosse uma máquina, porque tínhamos sido dominados, em caráter e filosofia, pela nossa era mecânica. Há um propósito nas coisas; mas nelas, não fora delas; uma

enteléquia, uma determinação interna de todas as peças pela função e pelo propósito do todo (*Creative Evolution,* p. 89).

Vida é aquilo que faz esforços, que empurra para cima e para fora e para a frente; "sempre e sempre a ânsia geradora do mundo". E o oposto da inércia e o oposto do acidente; há uma direção no crescimento, para a qual ela é auto-impelida. Contra ela, há a corrente submarina da matéria, o atraso e a folga das coisas em direção ao repouso, ao descanso e à morte; a cada estágio, a vida teve de lutar com a inércia de seu veículo; e se ela conquista a morte por meio da reprodução, só o faz dando em troca cada uma das cidadelas e abandonando cada corpo individual, por fim, à inércia e à decomposição. Até ficar de pé é desafiar a matéria e suas "leis": enquanto deslocar-se de um lado para outro, avançar e procurar, e não, como uma planta, ficar esperando, é uma vitória comprada em todos os momentos com esforço e fadiga. E a consciência resvala, tão logo lhe é permitido, para o repousante automatismo do instinto, hábito e sono.

No início, a vida é quase tão inerte quanto a matéria; ela adquire uma forma estacionária, como se o impulso vital fosse demasiado fraco para arriscar a aventura do movimento. E em uma grande avenida de desenvolvimento, essa estabilidade imóvel tem sido a meta da vida: o lírio que se curva e o majestoso carvalho são altares à deusa Segurança. Mas a vida não ficou contente com essa existência caseira da planta; seus avanços têm sido, sempre, para longe da segurança e em direção à liberdade; para longe das carapaças, escamas e peles, e outras proteções opressivas, para a fácil e perigosa liberdade dos pássaros. "Assim, o pesado hoplita foi suplantado pelo legionário; o cavaleiro, vestindo uma armadura, teve de ceder lugar ao leve soldado de infantaria, que tinha liberdade de deslocamento; e de forma geral, na evolução da vida, tal como na evolução de sociedades humanas e de destinos individuais, os maiores sucessos têm sido alcançados por aqueles que aceitam os riscos mais sérios." (*Ibid.,* p. 132). Assim, também, o homem parou de desenvolver novos órgãos em seu corpo; em vez disso, ele faz ferramentas e armas e as põe de lado quando não são necessárias, em vez de carregar todo esse armamento a cada passo, como aquelas gigantescas fortalezas, o mastodonte e o megatério, cuja pesada segurança os fez perder o domínio do globo. A vida pode ser prejudicada, bem como auxiliada, por seus instrumentos.

Isso acontece tanto com os instintos como com os órgãos; estes são as ferramentas da mente; e como todos os órgãos que são anexados e permanentes, tornam-se ônus quando o meio ambiente que precisava deles desapareceu. O instinto já vem pronto e dá respostas decisivas — e em geral felizes — a situações estereotipadas e ancestrais; mas

não adapta o organismo à mudança, não dá ao homem condições de enfrentar com flexibilidade as fluidas complexidades da vida moderna. Ele é o veículo da segurança, enquanto o intelecto é o órgão de uma liberdade temerária. E a vida assumindo a cega obediência da máquina.

Como é significativo o fato de rirmos, em geral, quando uma coisa viva se porta como matéria, como um mecanismo; quando o palhaço dá cambalhotas de um lado para o outro, sem um objetivo, e se encosta em pilares que não existem; ou quando a pessoa que mais adoramos cai numa passagem coberta de gelo, e ficamos tentados a rir primeiro e fazer perguntas depois. Essa vida geométrica que Spinoza quase confundiu com divindade é, na realidade, um motivo para humor e lágrimas; é ridículo e vergonhoso os homens serem máquinas; e ridículo e vergonhoso que a sua filosofia assim os descreva.

A vida seguiu três linhas em sua evolução: em uma, caiu no torpor quase material das plantas e ali encontrou, de vez em quando, uma supina segurança e o covarde domínio de mil anos; em outra avenida, seu espírito e seu esforço fundiram-se no instinto, como nas formigas e nas abelhas; mas nos vertebrados, ela ousou procurar a liberdade, despiu-se de seus instintos já prontos e marchou bravamente para os intermináveis riscos do pensamento. O instinto ainda continua sendo o modo mais profundo de visionar a realidade e também de captar a essência do mundo; mas a inteligência fica cada vez mais forte e ousada, e mais ampla em seu escopo; foi finalmente na inteligência que a vida depositou inteiramente seus interesses e suas esperanças.

Essa vida persistentemente criativa, da qual cada indivíduo e cada espécie é um experimento, é o que entendemos por Deus; Deus e Vida são a mesma coisa. Mas este Deus é finito, não onipotente — limitado pela matéria e dominando a inércia desta matéria dolorosamente, passo a passo; e não onisciente, mas seguindo gradativamente, às apalpadelas, em direção ao conhecimento, à consciência e a "mais luz". "Deus, assim definido, nada tem de pronto para usar; Ele é vida, ação e liberdade incessantes. A criação assim concebida não é um mistério; nós a experimentamos em nós mesmos quando agimos livremente", quando escolhemos conscientemente nossas ações e traçamos nossas vidas (*Ibid.,* p. 248). Nossas lutas e nossos sofrimentos, nossas ambições e nossas derrotas, nossos anseios de sermos melhores e mais fortes do que somos, são a voz e a corrente de *élart vital* em nós, a ânsia vital que nos faz crescer e que transforma este planeta errante em um verdadeiro teatro de interminável criação.

E quem sabe se, finalmente, a vida não poderá obter a maior vitória de todas sobre a sua velha inimiga, a matéria, e aprender até a fugir à mortalidade? Tenhamos a mente aberta, até mesmo para as nossas esperanças (Bergson acha que as provas em favor da telepatia são esmagadoras. Ele foi um dos que examinaram Eusapia Palladino e se pronunciaram em favor de sua sinceridade. Em 1913, aceitou a presidência da Sociedade de Pesquisas Físicas. Cf. *Mmti-Energy,* p. 81). Todas as coisas são possíveis para a vida, se o tempo for generoso. Pensem no que a vida e a mente fizeram, no simples momento de um milênio, com as florestas da Europa e da América; e vejam, depois, como é tolice erguer barreiras às realizações da vida. "O animal se apóia na planta, o homem transpõe a animalidade, e a Humanidade toda, no espaço e no tempo, é um imenso exército galopando ao lado, na frente e atrás de nós, numa carga avassaladora capaz de derrotar qualquer resistência e saltar os obstáculos mais formidáveis, talvez mesmo a morte." (*Creative Evolution,* p. 271).

4. A CRÍTICA

"Creio", diz Bergson, "que o tempo dedicado à refutação, na filosofia, em geral é um tempo perdido. Dos muitos ataques dirigidos por muitos pensadores, uns contra os outros, o que resta agora? Nada, ou com certeza muito pouco. O que conta e permanece é o pouco de verdade positiva com que cada qual contribui. A afirmação verdadeira é, por si só, capaz de afastar a ideia errônea e se torna, sem que tenhamos tido o trabalho de refutar qualquer pessoa, a melhor das refutações." (*In* Ruhe, p. 47). Esta é a voz da Sabedoria em pessoa. Quando "validamos" ou "invalidamos" uma filosofia, estamos simplesmente oferecendo outra, que, como a primeira, é um falível composto de experiência e esperança. A medida que a experiência se amplia e a esperança se modifica, encontramos mais "verdade" nas "falsidades" que denunciamos, e talvez mais falsidade nas eternas verdades de nossa juventude. Quando somos erguidos sobre as asas da rebelião, gostamos do determinismo e do mecanicismo, pois eles são muito cínicos e diabólicos; mas quando a morte se ergue de repente no sopé da montanha, tentamos ver, além dela, outra esperança. Filosofia é uma função de idade. Apesar disso...

O que chama a atenção primeiro, ao se ler Bergson, é o estilo: brilhante, não com os paradoxais fogos de artifício de Nietzsche, mas com um brilho constante, como de um homem decidido a viver à altura das belas tradições da luminosa prosa francesa. É mais difícil estar errado em francês do que em algumas outras línguas; porque os franceses não irão tolerar a obscuridade, e a verdade é mais clara do que a ficção. Se Bergson é obscuro de vez em quando, isso se deve à esbanjada riqueza de suas imagens retóricas,

suas analogias e suas ilustrações; ele tem uma paixão quase semítica pela metáfora, e ê capaz a substituir, às vezes, a prova paciente por um engenhoso símile. Temos de ficar em guarda contra esse fazedor de imagens, tal como nos precatamos quanto a um joalheiro ou um poeta imobiliário — enquanto reconhecemos, agradecidos, em *Creative Evolution,* a primeira obra-prima filosófica do nosso século (Como acontece com Schopenhauer, também com Bergson o leitor fará bem em saltar todos os sumários e marchar resolutamente pela própria *chef-d'oeuvre* do filósofo. A exposição de Wildon Carr é indevidamente reverente, e a de Hugh Elliott indevidamente depreciativa; as duas se anulam, provocando confusão. *A Introdução à Metafísica* é tão simples quanto se pode esperar da metafísica; e o ensaio sobre o *Riso.* embora parcial, é agradável e proveitoso).

Talvez Bergson tivesse sido mais inteligente se baseasse a sua crítica do intelecto nos elementos de uma inteligência mais ampla, em vez de nos ucasses da intuição. A intuição introspectiva é tão falível quanto o sentido externo; cada qual deve ser testado e corrigido pela experiência comum; e só se pode confiar em cada um deles se as suas descobertas iluminarem e avançarem nossas ações. Bergson exagera na pressuposição ao supor que o intelecto capta apenas os estados, e não o fluxo, da realidade e da vida; pensamento é uma *corrente* de ideias *transitivas,* como James havia mostrado antes de Bergson escrever (Cf. as famosas páginas sobre *"A Corrente do Pensamento" in* James, *Os Princípios da Psicologia,* Nova York, 1890; vol. I, cap. 9) ; "ideias" são apenas pontos que a memória seleciona no fluxo do pensamento; e a corrente mental reflete adequadamente a continuidade de percepção e o movimento da vida.

Foi um detalhe saudável esse desafio eloquente deter os excessos do intelectualismo; mas foi tão insensato oferecer a intuição em lugar do pensamento como teria sido corrigir as fantasias da juventude com os contos de fadas da infância. Vamos corrigir nossos erros para a frente, não para trás. Para dizer que o mundo sofre de um excesso de intelecto seria necessário ter a coragem de um louco. O protesto romântico contra o pensamento, de Rousseau e Chateaubriand a Bergson, Nietzsche e James, fez o seu trabalho; iremos concordar em destronar a Deusa da Razão se não formos solicitados a reacender as velas diante do ícone da Intuição. O homem existe por instinto, mas progride pela inteligência.

O que Bergson tem de melhor é o seu ataque contra o mecanicismo materialista. Nossos entendidos de laboratório tinham se tornado demasiado confiantes em suas categorias e pensavam em meter o cosmo inteiro numa proveta. O materialismo é como uma gramática que só reconhece os substantivos; mas a realidade, como a linguagem, contém

tanto ação como objetos, tanto verbos como substantivos, tanto vida e movimento quanto matéria. Seria possível compreender, talvez, uma memória meramente molecular, como a "fadiga" do aço sobrecarregado; mas visão molecular, planejamento molecular, idealismo molecular?... Tivesse Bergson enfrentado esses novos dogmas com um ceticismo purificador, poderia ter sido um pouco menos construtivo, mas teria ficado menos aberto a réplicas. Suas dúvidas se dissolvem quando seu sistema começa a se formar; ele nunca para para perguntar o que é a "matéria"; se ela não poderá ser um tanto menos inerte do que pensávamos; se ela pode ser, não o inimigo da vida, mas o pressuroso criado da vida se esta lhe conhecesse a mente. Ele considera o mundo e o espírito, o corpo e a alma, a matéria e a vida, como hostis uns aos outros; mas a matéria, o corpo e o "mundo" são meramente as matérias-primas que esperam ser formadas pela inteligência e pela vontade. E quem sabe se essas coisas também não são formas de vida e augúrios da mente? Talvez também aqui, como diria Heráclito, existam deuses.

A crítica de Bergson ao darwinismo provém, naturalmente, de seu vitalismo. Ele segue a tradição francesa estabelecida por Lamarck e considera o impulso e o desejo como forças ativas em evolução; seu temperamento intrépido rejeita a concepção spenceriana de uma evolução executada inteiramente pela integração mecânica da matéria e da dissipação do movimento; a vida é uma força positiva, um esforço que constrói seus órgãos por meio da própria persistência de seus desejos. Temos de admirar a perfeição dos preparativos biológicos de Bergson, sua familiaridade com a literatura, até mesmo com os periódicos nos quais a ciência atual se esconde durante uma década de experiência. Ele apresenta sua erudição com modéstia, nunca com a elefantina dignidade que faz vergar sob o seu peso as páginas de Spencer. No todo, sua crítica de Darwin mostrou ser eficiente; as características especificamente darwinianas da teoria da evolução estão, agora, de modo geral, abandonadas (Os Argumentos de Bergson, no entanto, não são todos invencíveis; o aparecimento de efeitos similares (como o sexo ou a visão) em linhas diferentes pode ser a resultante mecânica de similares exigências ambientais; e muitas das dificuldades do darwinismo encontrariam uma solução se a pesquisa posterior justificasse a crença de Darwin na transmissão parcial de caracteres repetidamente adquiridos por sucessivas gerações).

De muitos modos, a relação de Bergson com a era de Darwin é uma réplica da relação de Kant com Voltaire. Kant lutou para rechaçar a grande onda de intelectualismo secular, e parcialmente ateísta, que começara com Bacon e Descartes e acabara no ceticismo de Diderot e Hume; e seus esforços adotaram a linha de negar a finalidade do intelecto no campo dos problemas transcendentais. Mas Darwin inconscientemente, e Spencer conscientemente, renovaram os assaltos que Voltaire e seus mais do que voltairianos seguidores haviam lançado contra a antiga fé; e o materialismo mecanicista,

que havia cedido terreno diante de Kant e Schopenhauer, ganhara todo o seu antigo poder no início do nosso século. Bergson o atacou, não com uma crítica kantiana do conhecimento, nem com a asserção idealista de que a matéria só é conhecida por meio da mente; mas seguindo o exemplo de Schopenhauer e procurando, tanto no mundo objetivo como no subjetivo, um princípio ativador, uma *enteléquia ativa,* que pudesse tornar mais inteligíveis os milagres e as sutilezas da vida. Nunca o vitalismo foi defendido com tanta insistência ou recebeu roupagem tão atraente.

Bergson alçou-se a uma popularidade precoce, porque havia saído em defesa de esperanças que brotam eternamente no peito humano. Quando as pessoas descobriam que podiam acreditar na imortalidade e na divindade sem perderem o respeito da filosofia, ficavam contentes e gratas; e a sala de palestras de Bergson tornou-se o salão de grandiosas damas felizes por verem tudo aquilo que elas mais desejavam defendido com tão culta eloquência. Estranhamente misturados a elas estavam os ardorosos sindicalistas, que encontravam na crítica de Bergson ao intelectualismo uma justificativa de seu lema "menos pensamento e mais ação". Mas essa súbita popularidade cobrou o seu preço; a contraditória natureza do apoio a Bergson desintegrou os seus adeptos; e Bergson poderá ter o mesmo destino de Spencer, que viveu para estar presente ao enterro de sua própria reputação.

No entanto, de todas as contribuições contemporâneas para a filosofia, a de Bergson é a mais preciosa. Precisávamos de sua ênfase sobre a fugidia contingência das coisas e a atividade remodeladora da mente. Estávamos prestes a pensar que o mundo fosse um espetáculo acabado e predeterminado, no qual a nossa iniciativa era uma auto-ilusão, e nossos esforços um diabólico humor dos deuses; depois de Bergson, passamos a ver o mundo como o palco e a matéria-prima de nossos poderes originadores. Antes dele, éramos dentes e rodas de uma imensa máquina sem vida; agora, se quisermos, podemos ajudar a escrever nossos próprios papéis no drama da criação.

II. BENEDETTO CROCE

1. O HOMEM

De Bergson para Croce há uma transição impossível: praticamente inexiste um paralelo em todas as linhas dos dois. Bergson é um místico que traduz suas visões para uma clareza enganadora; Croce é um cético com um dom quase alemão da obscuridade.

Bergson tem mentalidade religiosa e, no entanto, fala como um perfeito evolucionista; Croce é um anticlerical que escreve como um hegeliano americano. Bergson é um judeu francês que herda as tradições de Spinoza e Lamarck; Croce é um católico italiano que de sua religião nada guardou, à exceção da escolástica e da devoção à beleza.

Talvez a infertilidade comparativa da Itália na filosofia dos últimos cem anos se deva, em certa parte, à rètenção de atitudes e métodos escolásticos até por pensadores que abandonaram a velha teologia. (Uma parte maior, sem dúvida, é devida ao deslocamento em direção ao norte por parte da indústria e da riqueza.) A Itália poderia ser descrita como o país que teve uma Renascença, mas nunca uma Reforma; ela destruirá a si mesma por causa da beleza, mas é tão cética quanto Pilatos quando pensa na verdade. Talvez os italianos sejam mais sábios do que todos nós, e tenham descoberto que a verdade é uma miragem, enquanto a beleza — por subjetiva que seja — é uma posse e uma realidade. Os artistas da Renascença (exceção feita ao sombrio e quase protestante Michelangelo, cujo pincel era o eco da voz de Savonarola) nunca se preocuparam com moral e teologia; para eles, bastava que a Igreja lhes reconhecesse o gênio e pagasse as contas. Tornou-se um direito costumeiro, na Itália, o fato de os homens de cultura não causarem problemas para a Igreja. Como poderia um italiano ser indelicado para com uma Igreja que levara o mundo todo para Canossa e cobrara um tributo imperial sobre todas as terras para fazer da Itália a galeria da arte do mundo?

Assim, a Itália continuou fiel à velha fé, e contentava-se em ter a *Summa* de Aquino por filosofia. Giambattista Vico chegou e tornou a agitar a mente italiana; mas Vico se foi, e a filosofia pareceu morrer com ele. Rosmini pensou, durante algum tempo, em rebelar-se; mas rendeu-se. Por toda a Itália, homens tornavam-se cada vez mais irreligiosos, e cada vez mais leais à Igreja.

Benedetto Croce é uma exceção. Nascido em 1866 numa pequena cidade na província de Aquila, e único filho de uma abastada família católica e conservadora, recebeu uma educação em teologia católica tão completa que, finalmente, para restabelecer o equilíbrio, tornou-se ateísta. Em países que não tiveram uma Reforma não existe um meio-termo entre ortodoxia e descrença absoluta. Benedetto era, a princípio, tão piedoso que insistiu em estudar todas as fases da religião, até que por fim chegou à sua filosofia e à sua antropologia; e inconscientemente os estudos substituíram sua fé.

Em 1883, a vida aplicou-lhe um daqueles golpes cruéis que em geral fazem a mente do homem voltar à fé. Um terremoto soterrou a pequena cidade de Casamicciola, onde os

Croces estavam hospedados; Benedetto perdeu os pais e a sua única irmã; ele próprio ficou horas debaixo dos escombros, com vários ossos quebrados. Levou vários anos para recuperar a saúde, mas sua vida e seu trabalho posteriores não indicavam um espírito alquebrado. A tranquila rotina da convalescença lhe deu, ou fortaleceu nele, o gosto pela erudição; usou a modesta fortuna que a catástrofe lhe deixara para formar uma das melhores bibliotecas da Itália; tornou-se um filósofo sem sofrer o costumeiro castigo da pobreza ou de um cargo de professor universitário; seguiu o cauteloso conselho de Eclesiastes, de que "boa é a sabedoria havendo herariça".

Continuou a vida toda sendo um estudante, um amante das letras e do lazer. Foi contra seus protestos que ele foi levado para a política e nomeado ministro da Educação Pública, talvez para emprestar um ar de filosófica dignidade a um gabinete de políticos. Foi escolhido para o senado italiano; e como a regra, na Itália, é "uma vez senador, sempre senador" (o cargo é vitalício), Croce proporcionou o espetáculo, não raro na Roma antiga, mas absolutamente sem igual nos nossos dias, de um homem que pode ser senador e filósofo ao mesmo tempo. Ele teria interessado a lago. Mas não levou a sua política demasiadamente a sério; seu tempo foi dedicado, na maior parte, à edição de seu periódico internacionalmente famoso, *La Critica,* no qual ele e Giovanni Gentile dissecaram o mundo do pensamento e das *belles lettres*.

Quando veio a guerra de 1914, Croce, irritado com a ideia de que se permitisse que uma simples questão de conflito econômico interrompesse o progresso da mente europeia, denunciou o conflito como sendo mania de suicídio; e mesmo quando a Itália, por necessidade, atrelou sua sorte à dos Aliados, ele permaneceu indiferente e tornou-se tão impopular na Itália quanto Bertrand RusselI na Inglaterra ou Romain Rolland na França. Mas a Itália já o perdoou; e todos os jovens do país o consideram o seu guia, filósofo e amigo imparcial; ele se tornou, para eles, uma instituição tão importante quanto as universidades. Não é raro, agora, ouvir julgamentos dele como o de Giuseppe Natoli: "O sistema de Benedetto Croce continua sendo a mais alta conquista do pensamento contemporâneo". Vamos tentar desvendar o segredo dessa influência.

2. A FILOSOFIA DO ESPIRITO

Seu primeiro livro, na forma original, foi uma pausada série de artigos (1895-1900) sobre O *Materialismo Histórico e a Teoria Econômica de Karl Marx.* Ele havia sido imensamente estimulado por Antonio Labriola, seu professor na Universidade de Roma; sob sua orientação, Croce havia mergulhado nos labirintos do *Capital,* de Marx. "Essas

relações com a literatura do marxismo, e a ânsia com que durante algum tempo acompanhei a imprensa socialista da Alemanha e da Itália, agitaram todo o meu ser, e pela primeira vez despertaram em mim um sentimento de entusiasmo político, transmitindo um estranho sabor de novidade para mim; eu parecia um homem que, tendo-se apaixonado pela primeira vez quando já não era mais jovem, devesse observar em si mesmo o misterioso processo da nova paixão." (*In* Piccoli: *Benedetto Croce,* Nova York, 1922; p. 72) Mas o vinho da reforma social não lhe subiu bem à cabeça; pouco depois, ele se resignou aos absurdos políticos da humanidade e voltou a adorar no altar da filosofia.

Um dos resultados dessa aventura foi ele elevar o conceito de Utilidade a uma paridade com Bondade, Beleza e Verdade. Não que desse às questões econômicas a suprema importância que lhes eram dadas no sistema de Marx e Engels. Ele louvava esses homens por uma teoria que, apesar de incompleta, havia atraído a atenção para o mundo de dados que antes era subestimado e quase ignorado; mas rejeitava o absolutismo da interpretação econômica da história, por considerá-lo uma desequilibrada rendição às sugestões de um meio ambiente industrial. Ele se recusava a admitir o materialismo como uma filosofia para adultos ou, mesmo, como um método para a ciência; a mente era, para ele, a primária e máxima realidade. E quando expôs por escrito o seu sistema de pensamento, chamou-o, quase belicosamente, de "A Filosofia do Espírito".

Porque Croce é um idealista, e não reconhece filosofia alguma depois da de Hegel. Toda realidade é ideia; não sabemos ou conhecemos coisa alguma, a não ser sob a forma que essa coisa toma em nossas sensações e nossos pensamentos. Daí, toda filosofia pode ser reduzida a lógica; e a verdade é um relacionamento perfeito em nossas ideias. Talvez Croce goste um pouco demais dessa conclusão; ele não é coisa alguma, senão lógico; mesmo em seu livro sobre *Estética,* não consegue resistir à tentação de introduzir um capítulo sobre a lógica. E verdade que ele chama a filosofia de o estudo do universal concreto, e a ciência de o estudo do universal abstrato; mas para azar do leitor, o universal concreto de Croce é universalmente abstrato. Ele é, ao final das contas, um produto da tradição escolástica; delicia-se em abstrusas distinções e classificações que esgotam tanto o assunto quanto o leitor; resvala com facilidade para o casuísmo lógico e refuta mais prontamente do que pode concluir. É um italiano germanizado, como Nietzsche é um alemão italianizado.

Nada poderia ser mais alemão, ou mais hegeliano, do que o título do primeiro volume da trilogia que compõe a *Filosofia do Espírito* — a *Lógica como a Ciência do Conceito Puro* (1905). Croce quer que toda ideia seja tão pura quanto possível, o que

parece significar tão ideológica quanto possível, tão abstrata e não-pragmática quanto possível; nada existe, aqui, daquela paixão pela clareza e pelo conteúdo prático que fez de William James um farol em meio à névoa da filosofia. Croce não se importa em definir uma ideia reduzindo-a a suas consequências práticas; prefere reduzir questões práticas a ideias, relações e categorias. Se todos os termos abstratos ou técnicos fossem retirados de seus livros, estes não sofreriam tanto de obesidade.

Por "conceito puro", Croce entende um conceito universal, como quantidade, qualidade, evolução, ou qualquer pensamento que possa ser concebivelmente aplicado a toda a realidade. E ele passa a fazer malabarismos com esses conceitos como se o espírito de Hegel tivesse encontrado nele um outro avatar, e como se ele estivesse decidido a rivalizar a reputação do mestre no que se referia à obscuridade. Ao chamar tudo isso de "lógica", Croce convence a si próprio de que despreza a metafísica e que se manteve imaculado em relação a ela; a metafísica, segundo ele, é um eco da teologia, e o moderno professor universitário de filosofia é apenas a mais recente forma de teólogo medieval. Ele mistura o seu idealismo com uma certa rigidez de atitude para com crenças delicadas: rejeita a religião; acredita na liberdade da vontade, mas não na imortalidade da alma; a veneração da beleza e a vida de cultura são, para ele, substitutos da religião. "A religião era todo o patrimônio intelectual dos povos primitivos; nosso patrimônio intelectual é a nossa religião. (...) Não sabemos que uso poderia ser dado à religião por aqueles que querem preservá-la lado a lado com a atividade teórica do homem, com a sua arte, a sua crítica e sua filosofia. (...) A filosofia retira da religião todas as razões para existir. (...) Como ciência do espírito, ela considera a religião um fenômeno, um fato histórico transitório, uma condição psíquica que pode ser ultrapassada." (*Estética.* trad. inglesa, p. 63). Fica-se imaginando se o sorriso da Gioconda não pairou sobre o rosto de Roma ao ser escrita esta frase.

Temos, aqui, a rara ocorrência de uma filosofia que é ao mesmo tempo naturalista e espiritualista, agnóstica e indeterminista, prática e idealista, econômica e estética. E verdade que o interesse de Croce é atraído mais certamente pelos aspectos teóricos da vida do que pelos pragmáticos; mas os próprios assuntos que ele abordou nos ensaios são testemunhas de um respeitável esforço de vencer suas inclinações escolásticas. Ele escreveu um imenso volume sobre *A Filosofia do Prático,* que se revela, em parte, uma outra lógica sob um outro nome, e, em parte, uma discussão metafísica do velho problema do livre-arbítrio. E em um tomo mais modesto, *Sobre a História,* conseguiu a proveitosa concepção de história como filosofia em movimento, e do historiador como aquele que mostra a natureza e o homem não em teoria e abstração, mas no verdadeiro fluxo e operação de causas e eventos. Croce adora o seu Vico, e apóia com entusiasmo o antigo pleito italiano no sentido de que a história fosse escrita por filósofos. Ele

acredita que o fetiche de uma história perfeitamente científica levou a uma erudição microscópica, na qual o historiador perde a verdade porque sabe demais. Assim como Schliemann desenterrou não apenas uma Tróia, mas sete, depois que historiadores científicos haviam mostrado que não existira Tróia alguma, Croce acha que o historiador hipercrítico exagera a nossa ignorância do passado.

Eu me lembro da observação que me foi feita, quando eu me achava ocupado com um trabalho de pesquisa em minha juventude, por um amigo de apenas ligeiros conhecimentos literários e ao qual eu emprestara uma muito crítica, hipercrítica mesmo, história da Roma antiga. Quando acabou de ler o livro, ele o devolveu dizendo que adquirira a orgulhosa convicção de ser "o mais culto dos filólogos": pois estes chegam à conclusão de que nada sabem depois de uma exaustiva labuta; enquanto ele nada sabia sem precisar de esforço algum, simplesmente devido a uma generosa dádiva da natureza (*Sobre a História,* trad. inglesa, p. 34).

Croce reconhece a dificuldade de desvendar o passado verdadeiro e cita a definição de Rousseau para a história, como "a arte de escolher, entre muitas mentiras, aquela que mais se pareça com a verdade" (*Ibid.,* p. 32). Não tem nenhuma compaixão pelo teórico que, como Hegel ou Marx ou Buckle, distorce o passado, transformando-o em um silogismo que irá concluir com o seu preconceito. Não existe plano algum preordenado na história; e o filósofo que escrever história deverá dedicar-se não a procurar desígnios cósmicos, mas à revelação de causas, consequências e correlações. E também deverá lembrar-se de que só tem valor a parte do passado que seja contemporânea em seu significado e sua iluminação. A história poderia, por fim, ser aquilo que Napoleão disse ser — "a única filosofia verdadeira e a única psicologia verdadeira" —, se os historiadores a escrevessem como o apocalipse da natureza e o espelho do homem.

3. O QUE É BELEZA

Croce chegou à filosofia vindo de estudos históricos e literários; e era natural que o seu interesse filosófico fosse profundamente colorido pelos problemas de crítica e de estética. O maior de seus livros é *Estética* (1902). Ele prefere a arte à metafísica e à ciência: as ciências nos dão utilidade, mas as artes nos dão beleza; as ciências nos afastam do individual e do real, para o mundo de abstrações cada vez mais matemáticas, até que (como em Einstein) desembocam em momentosas conclusões sem nenhuma importância prática; mas a arte nos leva diretamente à pessoa particular e ao fato sem igual, ao universal filosófico intuído na forma do individual concreto. "O conhecimento

tem duas formas: ou é conhecimento *intuitivo* ou conhecimento *lógico;* conhecimento obtido por meio da imaginação ou conhecimento obtido por meio do intelecto; conhecimento do individual ou conhecimento do universal; de coisas individuais ou das relações entre elas; é a produção de imagens ou de conceitos."' A origem da arte, portanto, está no poder de formar imagens. "A arte é governada de forma inigualável pela imaginação. As imagens são a sua única riqueza. Ela não classifica objetos, não os declara reais ou imaginários, não os qualifica, não os define; ela os sente e os apresenta — nada mais." (*In* Carr, *The Philosophy of Benedetto Croce,* Londres. 1917; p. 35). Tendo em vista que a imaginação precede o pensamento e é necessária a ele, a atividade artística ou formadora de imagens da mente é anterior à atividade lógica, formadora de conceitos. O homem é um artista tão logo imagina, e muito antes de raciocinar.

Os grandes artistas entendiam assim a questão. "Não se pinta com as mãos, mas com o cérebro", disse Michelangelo; e Leonardo escreveu: "A mente de homens de grande gênio está mais ativa na invenção quando eles estão fazendo o mínimo de trabalho externo". Todos conhecem a história que se contava sobre da Vinci: quando ele estava pintando *A Ultima Ceia,* desagradou seriamente o abade que havia encomendado a obra, ao sentar-se imóvel durante d ias diante de uma tela intacta; e vingou-se da insistente pergunta do importuno abade (Quando iria começar a trabalhar?) usando-o como um inconsciente modelo para a figura de Judas.

A essência da atividade estética está nesse esforço imóvel do artista para conceber a imagem perfeita que irá exprimir o assunto que ele tem em mente; está numa forma de intuição que não envolve introvisão mística, mas visão perfeita, percepção completa e imaginação adequada. O milagre da arte está não na externalização, mas na concepção da ideia; externali- zação é uma questão de técnica mecânica e habilidade manual.

"Quando dominamos a palavra interna, quando concebemos vívida e claramente uma figura ou uma estátua, quando descobrimos um tema musical, a expressão nasce e está completa, nada mais é necessário. Se, então, abrimos a boca e falamos ou cantamos (...), o que fazemos é dizer em voz alta aquilo que já dissemos no íntimo, cantar em voz alta aquilo que já cantamos no íntimo. Se nossas mãos tocam o teclado do piano, se pegamos o lápis ou o pincel, essas ações são resultado da vontade" (pertencem à atividade prática, não à atividade estética), "e o que estamos fazendo, então, é executar em grandes movimentos aquilo que já executamos breve e rapidamente no íntimo." (*Estética,* p. 50).

Será que isso nos ajuda a responder à desconcertante pergunta sobre o que é beleza? Quanto a isso, não há dúvida de que existem tantas opiniões quanto cabeças; e todo amante, nesse assunto, considera-se uma autoridade que não deve ser contestada. Croce responde que a beleza é a formação mental de uma imagem (ou de uma série de imagens) que capta a essência da coisa percebida. A beleza pertence, repetindo, mais à imagem interna do que à forma externa na qual está corporificada. Nós gostamos de pensar que a diferença entre nós e Shakespeare é, em grande parte, uma diferença em técnica de expressão externa; que temos pensamentos demasiado profundos para serem expressos em palavras. Mas isso é uma grata ilusão: a diferença está não no poder de externalizar a imagem, mas no poder de formar internamente uma imagem que expresse o objeto.

Mesmo o senso estético que é contemplação e não criação também é expressão interna; o grau até o qual compreendemos ou apreciamos uma obra de arte depende de nossa capacidade de ver, por intuição direta, a realidade retratada — do nosso poder de formar, para nós mesmos, uma imagem expressiva. *"E* sempre a nossa intuição que expressamos quando nos deleitamos com uma bela obra de arte. (...) Só pode ser intuição minha quando, ao ler Shakespeare, eu formo a imagem de Hamlet ou Otelo."[1] Tanto no artista criando como no espectador contemplando a beleza, o segredo estético é a imagem expressiva. Beleza é expressão adequada: e como não há expressão verdadeira se não for adequada, podemos responder muito simplesmente à velha pergunta e dizer que a beleza é expressão. (*Estética,* p. 79)

4. CRÍTICA

Tudo isso é tão claro quanto uma noite sem estrelas; e não mais sensato do que deveria ser. A *Filosofia do Espírito* falta espírito, e ela desestimula uma exposição simpática. A *Filosofia do Prático* não é prática, e falta-lhe o sopro da referência viva. O ensaio *Sobre a História* pega uma perna de verdade, ao propor uma união de história e filosofia: mas não consegue pegar a outra, ao não perceber que a história só pode se tornar filosofia ao ser não analítica, mas sintética; não história cortada em pedaços (dando, em livros separados, a história em separado das atividades supostamente isoladas do homem — econômica, política, científica, filosófica, religiosa, literária e artística), mas aquilo que se poderia chamar, não com demasiada seriedade, de história casada — história na qual todas as fases da vida humana num determinado período, tornado tão curto quanto a fragilidade individual possa exigir, sejam estudadas em sua correlação, em sua reação comum a condições semelhantes, e em sua variada influência

mútua. Isso seria o retrato de uma era, a imagem da complexidade do homem; seria uma história que um filósofo consentiria em escrever.

Quanto à *Estética,* que outros a julguem. Pelo menos um estudante não consegue entendê-la. Será que um homem é um artista tão logo forme imagens? Será que a essência da arte está apenas na concepção, e não na externalização? Será que nunca temos pensamentos e sentimentos mais belos do que a nossa fala? Como podemos saber o que era a imagem interna, na mente do artista, ou se a obra que admiramos corresponde a ela ou a concretiza? Como iremos chamar o *Harlot* de Rodin de bonito, senão porque se trata da *corporificação expressiva* de uma concepção adequada — embora concepção de um tema feio e confrangedor? Aristóteles observa que nos agrada ver as imagens fiéis de coisas que consideramos repugnantes na realidade; por que, se daria isto, a não ser pelo fato de que reverenciamos a arte que tão bem corporificou a ideia?

Seria interessante, e sem dúvida desconcertante, saber o que pensam os artistas dos filósofos que lhes dizem o que é a beleza. O maior artista vivo abandonou a esperança de responder à pergunta. "Acredito", escreve ele, "que nunca saberemos exatamente por que uma coisa é bonita." Mas a mesma sabedoria madura nos oferece uma lição que aprendemos, em geral, tarde demais. "Ninguém jamais conseguiu mostrar-me exatamente a maneira correta. (...) Pelo que me toca, sigo o meu sentimento pelo belo. Que homem está certo de ter encontrado melhor guia? (...) Se eu tivesse que escolher entre beleza e verdade, não hesitaria; ficaria com a beleza. (...) Não há nada verdadeiro no mundo, exceto a beleza." (Anatole France, *On Life and Letters*, trad. inglesa, vol. Il, pp. 113 e 176). Esperemos não ter que escolher. Talvez, algum dia, sejamos suficientemente fortes e suficientemente puros de alma para ver a brilhante beleza até mesmo da mais terrível verdade.

III. BERTRAND RUSSEL

1. O LÓGICO

Deixamos para o final o mais jovem e mais viril dos pensadores europeus de nossa geração.

Quando Bertrand Russell falou na Universidade de Colúmbia em 1914, ele se parecia com o seu assunto, que era a epistemologia — magro, pálido e moribundo; esperava-se

vê-lo morrer a cada parágrafo. A Grande Guerra acabara de rebentar, e aquele filósofo sensível, amante da paz, sofrera o choque de ver o mais civilizado dos continentes desintegrar-se e cair no barbarismo. Imaginava-se que ele falava de um assunto tão remoto quanto "Nosso Conhecimento do Mundo Exterior" porque sabia que ele era remoto e queria estar tão longe quanto possível de realidades que haviam se tornado tão sombrias. E então, tornando a vê-lo dez anos depois, ficava-se feliz em encontrá-lo, embora com 52 anos de idade, robusto e alegre, e animado por uma energia ainda rebelde. Isso depois de um intervalo de uma década que havia destruído quase todas as suas esperanças, desfeito todas as suas amizades, e rompido quase todos as fios de sua vida outrora protegida e aristocrática.

Porque ele pertence aos Russells, uma das mais antigas e mais famosas famílias da Inglaterra ou do mundo, uma família que há muitas gerações vem dando estadistas à Grã-Bretanha. Seu avô, lorde John Russell, foi um grande primeiro-ministro liberal que lutou uma obstinada batalha pelo livre comércio, pela educação universal gratuita, pela emancipação dos judeus, pela liberdade em todos os campos. Seu pai, o visconde de Amberley, foi um livre-pensador que não sobrecarregou o filho com a teologia hereditária do Ocidente. Ele é, agora, o herdeiro presuntivo do segundo conde Russell, mas rejeita a instituição da herança e, orgulhosamente, ganha o próprio sustento. Quando Cambridge o demitiu devido ao seu pacifismo, ele fez do mundo a sua universidade e tornou-se um sofista viajante (no sentido original desse nobre termo), que o mundo sustentou com prazer.

Houve dois Bertrand Russells: um que morreu durante a guerra; e outro que se ergueu da mortalha do primeiro, um comunista quase místico nascido das cinzas de um lógico matemático. Talvez sempre tenha havido nele um delicado traço místico; representado, a princípio, por uma montanha de fórmulas algébricas, e depois encontrando uma distorcida expressão num socialismo que tem as marcas mais de uma religião do que de uma filosofia. O mais característico título entre seus livros é *Misticismo e Lógica:* um impiedoso ataque à irracionalidade do misticismo, seguido de tal glorificação do método científico, que nos faz pensar no misticismo da lógica. Russell herda a tradição positivista inglesa e se decide a ser duro porque sabe que não pode.

Talvez fosse por um excesso de correção que ele enfatizava as virtudes da lógica e fazia da matemática uma divindade. Ele impressionava as pessoas, em 1914, parecendo ter sangue-frio, ser uma abstração temporariamente animada, uma fórmula com pernas. Ele nos diz que nunca viu um filme de cinema até que leu a analogia cinematográfica de Bergson para o intelecto; então, resignou-se a uma única sessão, meramente como uma

tarefa de filosofia. O vívido senso de tempo e movimento, de Bergson, sua sensação de que todas as coisas estavam vivas com um ímpeto vital, não causaram impressão alguma em Russell; a este, aquilo parecia um poema bonito, e nada mais; de sua parte, ele não queria outro deus que não a matemática. Não gostava dos clássicos; manifestava-se vigorosamente, como um outro Spencer, em favor de mais ciência na educação.

Os males do mundo, achava ele, deviam-se, em grande parte, ao misticismo, à censurável obscuridade do pensamento; e a primeira lei da moralidade deveria ser pensar com sinceridade. "Seria melhor o mundo perecer do que eu, ou qualquer outro ser humano, acreditar numa mentira; (...) esta é a religião do pensamento, em cujas ardentes chamas a escória do mundo está sendo lentamente consumida." (*Misticismo e Lógica,* Londres, 1919; p. 241)

Sua paixão pela clareza levou-o, inevitavelmente, para a matemática; ele quase se emocionava diante da calma precisão dessa aristocrática ciência. "A matemática, vista de forma correta, possui não apenas verdade, mas uma beleza extrema — uma beleza fria e austera, como a da escultura, sem apelo a qualquer parte de nossa natureza mais fraca, sem os deslumbrantes adornos da pintura ou da música, e no entanto sublimemente pura e capaz de uma inflexível perfeição como só a mais alta arte pode mostrar." (*Ibid.,* p. 60). Ele acredita que o progresso da matemática foi a melhor característica do século XIX; especificamente, "a solução das dificuldades que antes cercavam o infinito matemático talvez seja a maior realização de que pode jactar-se a nossa era". (P. 64). Em um século, a velha geometria que havia defendido a fortaleza da matemática durante dois mil anos foi quase inteiramente destruída; e o texto de Euclides, o mais velho compêndio do mundo, foi finalmente desbancado. "Não é nada menos do que um escândalo o fato de ele ainda ser ensinado a meninos na Inglaterra." (P. 95).

Talvez a fonte da maioria das inovações na matemática moderna seja a rejeição de axiomas; e Russell se delicia com homens que desafiam "verdades manifestas" e insistem na demonstração do óbvio. Ficou contente ao ouvir dizer que linhas paralelas poderão encontrar-se em algum lugar, e que o todo pode não ser maior do que uma de suas partes. Ele gosta de assustar o leitor inocente com enigmas como o que se segue: os números pares são apenas metade de todos os números, e, no entanto, existem tantos números pares quanto o total dos números, já que para cada número existe o seu par. De fato, esta é toda a peculiaridade da até aqui coisa indefinível, o infinito matemático: é um todo contendo partes que têm tantos termos ou itens quanto o todo. O leitor poderá seguir essa tangente, se estiver com disposição (Não que se devesse recomendar os

volumes matemáticos de Russell ao leitor leigo. *Introdução à Filosofia Matemática* começa com uma inteligibilidade capciosa, mas pouco depois faz exigências a que só um especialista em matemática pode atender. Até o pequeno livro sobre *Os Problemas da Filosofia,* embora pretenda ser popular, é difícil, e desnecessariamente epistemológico; o volume maior, *Misticismo e lógica, é* muito mais claro e muito mais simples. A *Filosofia de Leibniz* é uma bela exposição de um grande pensador, ignorado nestas limitadas páginas. Os volumes gêmeos sobre *A Análise da Mente* e *A Análise da Matéria* servirão para deixar o leitor atualizado com certos aspectos da filosofia e da física. Os livro do pós-guerra são fáceis de ler; e emboro sofram da confusão natural de um homem cujo idealismo está resvalando para a desilusão, são interessantes e valem a pena. *Por que os Homens Brigam* ainda é o melhor desses tratados para a época. *Estradas para a Liberdade* é um genial levantamento de filosofias sociais tão antigas quanto Diógenes, que Russell redescobre com lodo o entusiasmo de um Colombo)

O que atrai Russell para a matemática é, repetimos, a rígida impessoalidade e objetividade da matéria; aqui, e só aqui, estão a verdade eterna e o conhecimento absoluto; esses *teoremas a priori* são as "ideias" de Platão, a "ordem eterna" de Spinoza, a substância do mundo. O objetivo da filosofia deveria se igualar à perfeição da matemática ao limitar-se a declarações similarmente exatas e similarmente verdadeiras antes de toda experiência. "As proposições filosóficas (...) devem ser *a priori*", diz esse estranho positivista. Essas proposições irão referir-se não a coisas, mas a relações, e a relações universais. Serão independentes de "fatos" e eventos específicos; se todos os particulares do mundo fossem alterados, essas proporções ainda seriam verdadeiras. Por exemplo, "se todos os A forem B, e se X for A, então X é B": isso é verdade, não importando o que A possa ser; reduz a uma forma universal e *a priori o* velho silogismo sobre a mortalidade de Sócrates; e seria verdadeiro se nenhum Sócrates, e até mesmo ninguém, tivesse existido. Platão e Spinoza tinham razão: "o mundo dos universais também poderá ser descrito como o mundo do ser. O mundo do ser é imutável, rígido, exato, uma delícia para o matemático, o lógico, o construtor de sistemas metafísicos, e todos os que adoram mais a perfeição do que a vida" (*Misticismo e Lógica, p.* 111; Os *Problemas da Filosofia,* p. 156). Reduzir toda filosofia a essa forma matemática, tirar-lhe todo o conteúdo específico, comprimi-la (volumosamente) para dentro da matemática — era essa a ambição desse novo Pitágoras.

"As pessoas descobriram como tornar simbólico o raciocínio, como acontece na álgebra, a fim de que as deduções possam ser efetuadas segundo regras matemáticas. (...) A matemática pura consiste inteiramente em asserções no sentido de que se uma tal

proposição está em conformidade com qualquer coisa, então uma tal outra proposição está em conformidade com aquela coisa. É essencial não discutir se a primeira proposição é realmente verdade, e não mencionar a coisa qualquer com a qual ela suposta mente está em conformidade. (...) Assim, a matemática pode ser definida como a matéria na qual nunca sabemos sobre o que estamos falando, nem se aquilo que estamos dizendo é verdade." (*Misticismo e lógica,* pp. 76 e 75).

E talvez (se se pode interromper rudemente exposição com opinião) essa descrição não faça grande injustiça à filosofia matemática. E um jogo esplêndido para quem gosta; com a garantia de "matar o tempo" tão rapidamente quanto o xadrez; é uma nova forma de "paciência" e deve ser jogada tão longe quanto possível do toque contaminador das coisas. E digno de nota que, depois de escrever vários volumes sobre tão erudita quimera, Bertrand Russell baixou de repente na superfície deste planeta e começou a discutir com muito ardor sobre guerra, governo, socialismo e revolução — e não recorrendo uma única vez às impecáveis fórmulas empilhadas como Pelion em Ossa no seu *Principia Mathematica.* Tampouco outra pessoa qualquer, pelo que se possa observar, as utilizou. Para ser útil, o raciocínio deve ser sobre coisas, e deve se manter em contato com elas a cada passo. As abstrações têm a sua utilidade como sumários; mas como implementos de uma argumentação, exigem o teste e o comentário da experiência. Corremos o risco, aqui, de um escolasticismo comparado ao qual as gigantescas *Summas* da filosofia medieval seriam modelos de pensamento pragmático.

De um ponto de partida desses, Bertrand Russell estava quase destinado a passar ao agnosticismo. Encontrou tanta coisa no cristianismo que não podia ser expressa em termos matemáticos, que o abandonou por completo, à exceção do código moral. Fala com desprezo de uma civilização que persegue homens que negam o cristianismo e prende aqueles que o levam a sério (*Por que os Homens Brigam,* Nova York, 1917; p. 45). Não consegue encontrar Deus algum em um mundo tão contraditório assim; ao contrário, só um Mefistófeles humorístico poderia tê-lo produzido, e num estado de excepcional crueldade (*Misticismo e Lógica,* pp. 76 e 75). Russell segue Spencer em sua visão do fim do mundo e chega à eloquência ao descrever a resignação do estóico quanto à derrota máxima de todo indivíduo e toda espécie. Nós falamos de evolução e progresso; mas progresso é um termo egoísta, e evolução não passa de metade de um amoral ciclo de eventos que termina em dissolução e morte. ‘‘A vida orgânica, segundo dizem, desenvolveu-se gradativamente do protozoário ao filósofo; e esse desenvolvimento, segundo nos asseguram, é indubitavelmente um avanço. Infelizmente, é o filósofo, e não o protozoário, que nos dá essa garantia." (*Ibid.,* p. 106). O "homem livre" não pode se confortar com esperanças pueris e deuses antropomórficos; tem de manter a coragem, muito embora saiba que, no fim, também terá de morrer, que todas as

coisas têm que morrer. Apesar de tudo, ele não irá render-se; se não pode ganhar, pelo menos pode deleitar-se com a luta; e pelo conhecimento que prevê a sua derrota, ele fica em posição superior à das forças cegas que irão destruí-lo. A sua veneração não será dirigida a essas forças brutas externas, que por sua persistência desnorteada o conquistam e derrubam todas as casas e todas as civilizações que ele constrói; mas às forças criativas dentro dele, que continuam lutando diante do fracasso e erguem, pelo menos durante alguns séculos, a frágil beleza de coisas esculpidas e retratadas e as majestosas ruínas do Partenon.

Era esta a filosofia de Bertrand Russell — antes da guerra.

E então veio a Grande Loucura; e Bertrand Russell, que ficara tanto tempo soterrado e mudo sob o peso da lógica, da matemática e da epistemologia, irrompeu de súbito, como uma chama liberada, e o mundo ficou chocado ao descobrir que esse magro professor que parecia anêmico era um homem de infinita coragem e um apaixonado amante da humanidade. Dos recessos de suas fórmulas, o *scholar* avançou e despejou sobre os mais exaltados estadistas de seu país uma torrente de polêmica que não parou nem mesmo quando eles o demitiram de sua cátedra na universidade e o isolaram, como outro Galileu, num pequeno bairro de Londres. Homens que duvidavam de sua sabedoria admitiam sua sinceridade; mas ficaram tão desconcertados por aquela impressionante transformação que resvalaram por um instante para uma intolerância nada britânica. Nosso ameado pacifista, apesar de suas respeitabilíssimas origens, foi proscrito da sociedade e denunciado como traidor do país que o criara e cuja existência parecia estar ameaçada pelo turbilhão da guerra.

Por trás daquela rebelião estava um simples horror a todos os conflitos sangrentos. Bertrand Russell, que tentara ser um intelecto desencarnado, era, na verdade, um sistema de sentimentos; e os interesses de um império não lhe pareciam valer a vida dos jovens que ele vira tão orgulhosos marchando para matar e morrer. Pôs-se a trabalhar para pôr às claras as causas de tal holocausto; e pensou ter encontrado no socialismo uma análise econômica e política que logo revelou as fontes da doença e indicou a única cura. A causa era a propriedade privada, e a cura era o comunismo.

Toda propriedade, salientou ele à sua maneira genial, tinha tido sua origem na violência e no roubo; nas minas de diamante de Kimberley e nas minas de ouro de Rand, a transição de assalto para propriedade estava acontecendo debaixo do nariz do mundo. "Nenhum bem para a comunidade, de qualquer natureza ou tipo, resulta da propriedade

privada da terra. Se os homens fossem razoáveis, iriam decretar o seu fim amanhã, sem indenização alguma além de uma moderada renda vitalícia para os atuais donos." (*Por que os Homens Brigam,* p. 134).

Como a propriedade privada é protegida pelo Estado, e os roubos que fazem a propriedade são sancionados pela legislação e impostos pelas armas e pela guerra, o Estado é um grande mal; e seria bom se a maioria de suas funções fosse assumida por cooperativas e consórcios de produtores. A personalidade e a individualidade são esmagadas e transformadas numa conformidade maquinal pelas nossas sociedades; só a maior segurança e ordenamento da vida moderna podem nos resignar à existência do Estado.

A liberdade é o bem supremo; porque sem ela a personalidade é impossível. A vida e o conhecimento são, hoje, tão complexos, que só pela livre discussão poderemos escolher o nosso caminho, através de erros e preconceitos, até a perspectiva total, que é a verdade. Que os homens, até mesmo os professores, divirjam e debatam; dessas diversas opiniões sairá uma inteligente relatividade de crença que não irá se lançar prontamente às armas; o ódio e a guerra vêm, em grande parte, de ideias fixas ou de fé dogmática. A liberdade de pensamento e de expressão passaria como uma corrente purificadora através das neuroses e superstições da mente "moderna".

Porque nós não somos tão educados quanto pensamos; estamos apenas começando o grande experimento de escolaridade universal; e ele ainda não teve tempo de afetar profundamente nossas maneiras de pensar e nossa vida pública. Estamos montando o equipamento, mas ainda somos primitivos quanto aos métodos e à técnica; consideramos a educação como a transmissão de um certo corpo de conhecimento consolidado, quando ela deveria ser, isso sim, o desenvolvimento de um hábito científico da mente. A característica nítida do homem que não é inteligente é a rapidez e peremptoriedade de suas opiniões; ao cientista custa acreditar e ele nunca fala sem atenuação. O maior uso da ciência e do método científico na educação nos daria uma medida daquela consciência intelectual que só acredita com as provas em mãos e está sempre pronta a admitir que elas podem estar erradas. Com tais métodos, a educação poderá mostrar-se o grande solvente de nossos males; poderá até fazer dos filhos de nossos filhos os novos homens e mulheres que devem chegar antes que a nova sociedade possa aparecer. "A parte instintiva do nosso caráter é muito maleável. Pode ser alterada por crenças, por circunstâncias materiais, por circunstâncias sociais e por instituições." E perfeitamente admissível, por exemplo, que a educação possa moldar a opinião para admirar mais a arte do que a riqueza, como na era da Renascença, e possa guiar-se pela resolução "de

promover tudo aquilo que seja criativo e, assim, diminuir os impulsos e desejos que giram em torno da posse". Este é o Princípio do Crescimento, cujos corolários seriam os dois grandes mandamentos de uma nova e natural moralidade: primeiro o Princípio da Reverência, segundo o qual "a vitalidade de indivíduos e comunidades deverá ser promovida tanto quanto possível"; e segundo, o Princípio da Tolerância, segundo o qual "o progresso de um indivíduo ou de uma comunidade deve ser feito o mínimo possível à custa de terceiros". (*Ibid.,* pp. 101, 248 e 256; *Misticismo e lógica,* p. 108).

Não há nada que o homem não possa fazer se a nossa esplêndida organização de escolas e universidades for adequadamente desenvolvida e equipada, e dirigida de forma inteligente para a reconstrução do caráter humano. Este, e não a revolução violenta ou a legislação no papel é o caminho para sair da ganância econômica e da brutalidade internacional. O homem chegou a controlar todas as outras formas de vida porque levou mais tempo para crescer; quando levar ainda mais tempo, e passá-lo de maneira mais inteligente, poderá aprender até mesmo a controlar e refazer a si mesmo. Nossas escolas são o abre-te-sésamo para a Utopia.

3. EPÍLOGO

Tudo isso obviamente, é muito otimista — embora seja melhor errar em favor da esperança do que em favor do desespero. Russell despejou na sua filosofia social o misticismo e o sentimento que ele havia reprimido de maneira tão resoluta na sua atitude para com a metafísica e a religião. Não aplicou às suas teorias econômicas e políticas o mesmo exame minucioso e rígido de suposições, o mesmo ceticismo quanto aos axiomas que lhe deram tanta satisfação na matemática e na lógica. Sua paixão pelo *a priori,* seu amor pela "perfeição, mais do que pela vida", ievam-no, aqui, a esplêndidos retratos que servem mais como alívio poético para a prosa do mundo do que como abordagens práticas aos problemas da vida. E um prazer, por exemplo, pretender uma sociedade na qual a arte venha a ser mais respeitada do que a riqueza; mas enquanto as nações se elevarem e caírem, no fluxo da natural seleção grupai, segundo o seu poder econômico e não artístico, será o poder econômico, e não o artístico, que, por ter maior valor de sobrevivência, receberá os maiores elogios e as maiores recompensas. A arte só pode ser a flor que nasce da riqueza; não pode ser a sua substituta. Os Médicis chegaram antes de Michelangelo.

Mas não é necessário colher mais falhas na brilhante visão de Russell; a sua experiência tem sido o seu mais severo crítico. Na Rússia, ele se viu cara a cara com

um esforço de criar uma sociedade socialista; e as dificuldades encontradas pelo experimento quase destruíram a fé de Russell no seu próprio evangelho. Ficou desapontado ao descobrir que o governo russo não podia arriscar o grau de democracia que a ele, Russell, parecera o axioma de uma filosofia liberal; e ficou tão irritado pela supressão da liberdade de expressão e de imprensa e pelo decidido monopólio e sistemático uso de todos os caminhos da propaganda que exultou com o analfabetismo do povo russo; já que a capacidade de ler, nesta era de jornais subsidiados, é um obstáculo à aquisição da verdade. Russell ficou chocado ao descobrir que a nacionalização da terra tinha sido obrigada (exceto no papel) a ceder à propriedade privada; e ocorreu-lhe a ideia de que os homens, tal como feitos hoje em dia, não vão cultivar e administrar com parcimônia seus bens se não puderem transmiti-los, junto aos melhoramentos que neles fizeram, aos filhos. "A Rússia parece em vias de se tornar uma França maior, uma grande nação de proprietários camponeses. O antigo feudalismo desapareceu." Ele começou a compreender que aquela dramática reviravolta, com todos os seus sacrifícios e todos os seus heroísmos, era apenas o 1789 da Rússia.

Talvez ele se achasse mais em casa quando foi ensinar durante um ano na China; lá, havia menos mecanicismo e um ritmo mais lento; era possível sentar-se e raciocinar, e a vida ficava parada enquanto o indivíduo a dissecava. Naquele imenso mar de humanidade, novas perspectivas chegaram até o nosso filósofo; ele percebeu que a Europa não passa do pseu- dópode experimental de um continente maior e de uma cultura mais antiga — e talvez mais profunda; todas as suas teorias e silogismos se fundiram numa modesta relatividade diante daquele mastodonte das nações. Vemos o seu sistema cedendo à medida que ele escreve:

Cheguei à conclusão de que a raça branca não é tão importante quanto eu pensava que fosse. Se a Europa e a América se exterminarem numa guerra, isso não significará, necessariamente, a destruição da espécie humana, nem mesmo um fim da civilização. Ainda restará um número considerável de chineses; e, de muitas maneiras, a China é o maior país que já vi. Não é só o maior numérica e culturalmente, mas, segundo me parece, o maior intelectualmente. Não tenho conhecimento de nenhuma outra civilização em que haja tamanha liberalidade, tamanho realismo, tamanha disposição de enfrentar a realidade tal como ela é, em vez de tentar distorcê-la para colocá-la num determinado padrão (Entrevista no *New York World,* de 4 de maio de 1924).

E um pouco difícil alguém passar da Inglaterra para a América, depois para a Rússia, e depois para a índia e a China, e no entanto manter inalterada a sua filosofia social. O mundo convenceu Bertrand Russell de que é demasiado grande para as suas fórmulas, e

talvez demasiado grande e pesado para se deslocar com muita rapidez em direção ao que o coração deseja. E existem tantos corações, e tantos desejos diferentes. Nós o vemos, agora, "um homem mais velho e mais sábio", abrandado pelo tempo e por uma vida variada; tão alerta quanto antes a todos os males dos quais a carne seja a herdeira e, no entanto, amadurecido na moderação que conhece as dificuldades da mudança social. No todo, um homem muito cativante: capaz da mais profunda metafísica e da mais sutil matemática, e, no entanto, sempre falando com simplicidade, com a clareza que chega apenas àqueles que são sinceros; um homem dedicado a campos de pensamento que em gerai secam as nascentes do sentimento, e, no entanto, animado e iluminado pela piedade, pleno de uma ternura quase mística pela humanidade. Não um cortesão, mas sem dúvida alguma um *scholar* e um cavalheiro, e melhor cristão do que alguns que se dizem cristãos. Felizmente, ele ainda está jovem e vigoroso, a chama da vida ainda queima nele radiante; quem sabe se a próxima década não irá vê-lo passar da desilusão para a sabedoria, e escrever seu nome entre os maiores "na serena fraternidade dos filósofos"?

CAPITULO XI

FILÓSOFOS AMERICANOS CONTEMPORÂNEOS: SANTAYANA, JAMES E DEWEY

INTRODUÇÃO

Existem, como todo mundo sabe, duas Américas, das quais uma é europeia. A América europeia é composta, principalmente, pelos estados do Leste, onde as famílias mais antigas admiram respeitosamente as aristocracias estrangeiras, e imigrantes mais recentes olham com uma certa nostalgia para a cultura e as tradições de suas terras natais. Nesta América europeia há um conflito ativo entre a alma anglo-saxônia, moderada e política, e o irrequieto e inovador espírito dos povos mais novos. O código inglês de pensamento e comportamento deverá acabar sucumbindo às culturas continentais que o cercam e inundam aqui; mas no momento presente o estado de espírito britânico domina a literatura, embora já não a moral, do Leste americano. O nosso padrão de arte e gosto nos estados atlânticos é inglês; nossa herança literária é inglesa; e nossa filosofia, quando temos tempo para isso, segue a linha do pensamento britânico. Foi esta nova Inglaterra que produziu Washington, Irving, Emerson e, até, Poe; foi esta nova Inglaterra que escreveu os livros do primeiro filósofo americano Jonathan Edwards; e foi esta nova Inglaterra que capturou e refez essa figura estranha, exótica, o mais recente pensador da América, George Santayana. Porque Santayana, é claro, só é um filósofo americano pela graça da geografia; ele é um europeu que, tendo nascido na Espanha, foi transportado para a América em sua inocente meninice e que, na idade madura, voltou para a Europa como se esta fosse um paraíso para o qual os anos em que esteve conosco foram uma provação. Santayana está impregnado da "polida tradição" da velha América (Cf. a análise que ele próprio fez das duas Américas: "A América não é simplesmente um país jovem com mentalidade antiga; é um país com duas mentalidades, uma a sobrevivência das crenças e padrões dos pais, a outra uma expressão dos instintos, práticas e descobertas das gerações mais jovens. Em todas as coisas mais elevadas da mente — na religião, na literatura, nas emoções morais —, é o espírito hereditário que prevalece, tanto assim que o Sr. Bemard Shaw acha que a

América está cem anos atrasada. A verdade é que metade da mente americana ficou não direi encalhada, mas afetada por uma ligeira calmaria; tem flutuado suavemente em águas paradas, enquanto ao seu lado, no que se refere a invenção, indústria e organização social, a outra metade da mente descia por uma espécie de uma das cataratas do Niágara. Isso pode ser encontrado como símbolo na arquitetura americana (...) A Vontade Americana mora no arranha-céu; o Intelecto Americano mora na mansão colonial". — *Ventos de Doutrina,* Nova York, 1913; p. 188).

A outra América é americana. Consiste nas pessoas, sejam elas ianques, naturais ou habitantes do Estado de Indiana, ou vaqueiros, cujas raízes estão neste solo, e não na Europa; cujos modos de agir, ideias e ideais são uma formação nativa; cujas almas não são tocadas pela fidalguia das famílias que adornam Boston, Nova York, Filadélfia ou Richmond, nem pelas voláteis paixões do europeu do Sul e do Leste; homens e mulheres moldados com resistência física, franqueza e simplicidade mentais pelo seu meio ambiente primitivo e por suas tarefas primitivas. Esta é a América que nos deu Lincoln, Thoreau, Whitman e Mark Twain; é a América do "senso prático", de "homens práticos", "de empresários realistas"; é a América que impressionou tanto William James que ele se tornou um expoente em filosofia enquanto o irmão se tornava mais britânico do que um inglês; e é a América que fez John Dewey.

Vamos estudar Santayana primeiro, apesar da cronologia; porque, embora ele seja o mais moço de nossos maiores filósofos, representa uma escola mais antiga e estrangeira; e a sutileza de seu pensamento e a fragrância de seu estilo são como o perfume que permanece numa sala de onde se tiraram as flores. Muito provavelmente, não teremos mais Santayanas, porque daqui por diante será a América, e não a Europa, que irá escrever as filosofias da América.

I. GEORGE SANTAYANA

1. DADOS BIOGRÁFICOS

Santayana nasceu em Madri, em 1863. Foi trazido para a América em 1872 e aqui ficou até 1912. Obteve seus diplomas em Harvard e ali ensinou dos 27 aos 50 anos de idade. Um de seus alunos o descreve em termos vivos:

Aqueles que se lembram dele na sala de aula irão lembrar-se de um espírito solene, doce e retraído, cuja fisionomia joanina feita por um pintor da Renascença tinha um olhar abstrato e um sorriso hierático, meio malícia, meio satisfação; cuja voz rica fluía firme, em cadências suaves e equilibradas como uma liturgia; cuja linguagem teórica tinha a complicada perfeição de um poema e a implicação de uma profecia; que de certa forma falava por seus ouvintes e não para eles, agitando as profundezas de suas naturezas e perturbando-lhes a mente, como faria um oráculo a quem dizem respeito o mistério e a reverência, tão denso de distanciamento e fascínio era ele, tão emocionante e tão impassível (Horace Kallen, *The Journal of Philosophy,* 29 de setembro de 1921; vol. 18, p. 534).

Ele não estava de todo contente com o país de sua escolha; sua alma, enternecida com muita erudição e sensível como deve ser a alma de um poeta (porque ele era poeta primeiro, e depois filósofo), sofria com a barulhenta pressa da vida citadina americana; instintivamente, ele recuou para Boston, como se para ficar o mais próximo possível da Europa; e de Boston para Cambridge e Harvard, e uma privacidade que preferia Platão e Aristóteles a James e Royce. Sorria, com um pouco de amargura, diante da popularidade de seus colegas, e permanecia à parte da massa e da imprensa; mas sabia que tivera sorte ao ter encontrado um lar na melhor Escola de Filosofia que qualquer universidade americana já conheceu. "Foi uma nova manhã na vida da razão, nublada mas resplandecente." (*Caráter e Opinião nos Estados Unidos,* Nova York, 1921; final do primeiro capítulo).

Seu primeiro ensaio em filosofia foi O *Senso de Beleza*, de 1896, que até o prosaico Münsterberg classificou como a melhor contribuição americana para a estética. Cinco anos depois saiu um volume mais fragmentário e mais fácil de 1er, *Interpretação da Poesia e da Religião.* Então, durante sete anos, como Jacó servindo em troca do seu amor, ele trabalhou em silêncio, publicando apenas um verso de vez em quando; estava preparando seu *magnum opus, Vida da Razão.* Estes cinco volumes (*Razão no Senso Comum, Razão na Sociedade, Razão na Religião, Razão na Arte* e *Razão na Ciência)* levaram de imediato Santayana a uma fama cuja qualidade combinava inteiramente com o que lhe faltava em amplitude. Ali estava a alma de um grande de Espanha enxertado na linhagem do delicado Emerson; uma refinada mistura de aristocracia mediterrânea com individualismo da Nova Inglaterra; e, acima de tudo, uma alma inteiramente emancipada, quase imune ao espírito de sua época, falando como que com o sotaque de um *scholar* pagão vindo da antiga Alexandria para estudar os nossos pequenos sistemas com olhos que não se impressionam e são superiores, e destroçar nossos sonhos novos-velhos com a mais calma das argumentações e a mais perfeita das prosas. Praticamente desde Platão que a filosofia não se expressava com tanta beleza; ali estavam palavras

cheias de um travo novo, frases de textura delicada, perfumadas com sutileza e farpadas com espírito satírico; o poeta falava nessas luxuriantes metáforas, o artista nesses cinzelados parágrafos. Foi bom encontrar um homem que podia sentir ao mesmo tempo a atração da beleza e o chamado da verdade.

Depois desse esforço, Santayana descansou sobre a fama conquistada, contentando-se com poemas e livros sem grande importância (São eles, principalmente: *Três Poetas Filosóficos* (1910) — palestras clássicas sobre Lucrécio, Dante e Goethe; *Ventos de Doutrina* (1913); O *Egotismo na Filosofia Alemã* (1916); *Caráter e Opinião nos Estados Unidos* (1921); e *Solilóquios na Inglaterra* (1922). Todos eles merecem ser lidos e são muito mais fáceis do que *Vida da Razão.* Deste o melhor volume é *Razão na Religião.* Pequenos Ensaios Extraídos dos Escritos de George Santayana, organizado por L. P. Smith e preparado pelo próprio Santayana, é uma seleção admirável). Então, por estranho que pareça, depois de ter saído de Harvard e ido viver na Inglaterra, o mundo presumindo que ele tivesse dado por encerrado o seu trabalho, publicou, em 1923, um substancial volume sobre *Ceticismo e Fé Animal* com o jubiloso aviso de que aquilo era apenas a introdução a um novo sistema de filosofia, a ser chamado de "Reinos do Ser". Era estimulante ver um homem de sessenta anos partindo de novo para longas viagens e produzindo um livro tão vigoroso no pensamento e tão refinado no estilo como qualquer outro que ele escrevera. Temos de começar com esse produto mais recente, porque ele é, na verdade, a porta aberta para todo o pensamento de Santayana.

2. CETICISMO E FÉ ANIMAL

"Eis", diz o prefácio, "mais um sistema de filosofia. Se o leitor ficar tentado a sorrir, posso garantir-lhe que sorrio com ele. (...) Estou apenas tentando expressar ao leitor os princípios aos quais ele apela quando sorri." Santayana é bem modesto (e isso é estranho num filósofo) para acreditar que outros sistemas que não são o seu são possíveis. "Não peço a ninguém que pense em meus termos se preferir outros. Que esse alguém limpe melhor, se puder, as janelas de sua alma, que a variedade e a beleza da perspectiva possam espalhar-se com maior brilho diante de si." (*Ceticismo e Fé Animal*, pp. v e vi).

Nesse último e introdutório volume, ele propõe retirar, antes de qualquer coisa, as teias epistemológicas que envolveram e detiveram o progresso da moderna filosofia. Antes de delinear a Vida da Razão, ele está disposto a discutir, com toda a parafernália técnica cara ao epistemologista profissional, a origem, a validade e os limites da razão

humana. Ele sabe que o grande embuste do pensamento é a aceitação não-crítica de hipóteses tradicionais: "a crítica surpreende a alma nos braços da convenção", diz ele, inconvencionalmente. Ele está disposto a duvidar de quase tudo: o mundo chega até nós gotejando as qualidades dos sentidos através dos quais fluiu, e o passado vem através de uma memória traiçoeiramente colorida com o desejo. Para ele, só uma coisa parece certa, e é a experiência do momento — esta cor, esta forma, este gosto, este odor, esta qualidade; isso é o que forma o mundo "verdadeiro", e sua percepção constitui "a descoberta da essência." (*Ibid.,* pp. 11 e ss).

O idealismo é correto, mas não traz grandes consequências: é verdade que só conhecemos o mundo através de nossas ideias; mas como ele tem se portado, por alguns milhares de anos, substancialmente como se nossas sensações combinadas fossem verdadeiras, podemos aceitar essa sanção pragmática sem nos preocuparmos com o futuro. "Fé animal" pode ser a fé em um mito, mas o mito é um bom mito, já que a vida é melhor do que qualquer silogismo. A falácia de Hume está em supor que ao descobrir a origem das ideias tivesse destruído a validade delas: "Um filho natural significava, para ele, um filho ilegítimo; sua filosofia ainda não atingira a sabedoria da senhora francesa que perguntou se todos os filhos não eram naturais." (*Razão no Senso Comum*, Nova York, 1911, p. 93). Esse esforço para ser ceticamente rigoroso, duvidando da veracidade da experiência, foi levado pelos alemães ao ponto de se transformar numa doença, como um louco que vive sempre lavando as mãos para limpar uma sujeira que não existe. Mas até esses filósofos "que procuram pelas fundações do universo em suas próprias mentes" não vivem como se realmente acreditassem que as coisas deixam de existir quando não são percebidas.

Não somos solicitados a abolir nossa concepção do mundo natural, nem mesmo, em nossa vida diária, a deixar de acreditar nele; deveremos ser idealistas só no sentido norte-noroeste, ou transcendentalmente; quando o vento é sul, devemos permanecer realistas. (...) Eu teria vergonha de aprovar opiniões nas quais, quando não discutindo, eu não acreditasse. A mim, pareceria desonesto e covarde militar sob outras cores que não aquelas sob as quais eu vivo. (...) Portanto, nenhum escritor moderno é um filósofo completo a meu ver, exceto Spinoza. (...) Peguei francamente a natureza pela mão, aceitando como regra, em minha remota especulação, a fé animal segundo a qual vivo dia após dia (*Ceticismo e Fé Animal,* pp. 192, 298, 305 e 308).

E com isso, Santayana acaba com a sua epistemologia; e respiramos mais facilmente ao passarmos, com ele, para aquela magnífica reconstrução de Platão e Aristóteles a que ele chama de "A Vida da Razão". Essa introdução epistemológica foi, aparentemente,

um batismo necessário para a nova filosofia. Trata-se de uma concessão transicional; a filosofia ainda faz suas mesuras de agradecimento em trajes epistemológicos, como os líderes trabalhistas que, durante algum tempo, usam calções de seda amarrados abaixo do joelho, na corte do rei. Algum dia, quando a idade média realmente tiver acabado, a filosofia descerá dessas nuvens e tratará das questões humanas.

3. RAZÃO NA CIÊNCIA

A Vida da Razão é "um nome para todos os pensamentos e ações práticas justificados pelos seus frutos na consciência". A razão não é inimiga dos instintos, é a vitoriosa harmonia deles; é a natureza tornada consciente em nós, iluminando seu próprio caminho e sua própria meta. "E o feliz casamento de dois elementos — impulso e ideação —, que, se inteiramente divorciados, reduziriam o homem a um selvagem ou a um maníaco. O animal racional é gerado pela união desses dois monstros. Ele é constituído por ideias que deixaram de ser visionárias e ações que deixaram de ser vãs. "A razão é" a imitação da divindade pelo homem" (*R. no* S.C., pp. 3, 6 e 17).

A Vida da Razão baseia-se francamente na ciência, porque "a ciência contém todo o conhecimento confiável". Santayana conhece a precariedade da razão e a falibilidade da ciência; aceita a moderna análise do método científico como meramente uma descrição, feita em taquigrafia, de regularidades observadas em nossa experiência, e não de "leis" governando o mundo e com uma imutabilidade garantida. Mas mesmo assim modificada, a ciência deve ser o nosso único esteio; "a fé no intelecto (...) é a única fé sancionada pelos seus frutos" (*R. na C.,* Nova York, 1906, p. 318; R. *no* S.C., p. 96).

De modo que Santayana está resolvido a compreender a vida, sentindo, como Sócrates, que a vida sem discurso não é digna de um homem; ele irá submeter todas "as fases do progresso humano", todo o desfile dos interesses do homem na história, ao exame minucioso da razão.

Apesar de tudo, ele é bem modesto; não propõe uma nova filosofia, mas apenas a aplicação de velhas filosofias à nossa vida presente; acha que os primeiros filósofos foram os melhores; e de todos eles, classifica como maiores Demócrito (Ele faz de Demócrito o herói de seu mais recente livro, *Diálogos no Limbo)* e Aristóteles; gosta do materialismo francamente rude do primeiro e da tranquila serenidade do segundo. "Em Aristóteles, a concepção da natureza humana é perfeitamente lógica: tudo que é

ideal tem uma base natural, e tudo que é natural tem um desenvolvimento ideal. A sua ética, quando inteiramente digerida e pesada, parecerá perfeitamente definitiva. A Vida da Razão encontra ali a sua explicação clássica." E assim, armado com os átomos de Demócrito e o justo meio-termo de Aristóteles, Santayana enfrenta os problemas da vida contemporânea.

Na filosofia material, sou um decidido materialista — aparentemente o único vivo. (...) Mas não afirmo conhecer o que é a matéria em si mesma. (...) Espero que os homens de ciência me digam. (...) Mas seja lá o que a matéria possa ser, eu a chamo atrevidamente de matéria, assim como chamo meus conhecidos de Smith e Jones sem saber os seus segredos (*C e F.A.,* pp. viii e vii).

Ele não se permite o luxo do panteísmo, que é meramente um subterfúgio para o ateísmo; nada acrescentamos à natureza chamando-a de Deus; "a palavra *natureza* já é bem poética; sugere suficientemente a função geradora e controladora, a interminável vitalidade e a ordem variável do mundo em que eu vivo". Ficar para sempre agarrado às velhas crenças nessas formas refinadas e desnaturadas é ser como Dom Quixote, envolvido com uma armadura obsoleta. No entanto, Santayana é poeta bastante para saber que o mundo inteiramente despojado de divindade é uma casa fria e sem conforto. "Por que a consciência do homem acaba invariavelmente rebelando-se contra o naturalismo e revertendo de uma forma ou de outra a um culto do invisível?" Talvez "porque a alma seja consanguínea do eterno e do ideal"; ela não está contente com aquilo que é, e anseia por uma vida melhor; fica triste ao pensar na morte e se apega à esperança de algum poder que possa torná-la permanente em meio ao fluxo que a cerca. Mas Santayana conclui, com franqueza: "Eu creio que não há nada imortal. (...) Não há dúvida de que o espírito e a energia do mundo são aquilo que está agindo em nós, como é o mar que sobe em cada pequena onda; mas isso passa através de nós e, por mais que gritemos, irá seguir adiante. Nosso privilégio é o termos percebido quando seguiu" (*Ibid.,* pp. 237 e 271; R. *no S. C.,* p. 189; *Ventos de Doutrina,* p. 199).

E provável que o mecanicismo seja universal; e embora "a física não possa explicar aquele mínimo movimento e pululamento da crosta terrestre dos quais as questões humanas são uma porção", o melhor método, em psicologia, é supor que o mecanicismo prevalece até nos mais recônditos recessos da alma. A psicologia só deixa de ser literatura e se forma em ciência quando procura a base mecânica e material de todo evento mental. Até o esplêndido trabalho de Spinoza sobre as paixões é meramente uma "psicologia literária", uma dialética de dedução, já que não procura, para cada impulso

e emoção, a base lógica e mecânica. Os "behavioristas" de hoje acharam o caminho certo, e devem segui-lo sem medo (R. *na C.,* pp. 75, 131 e 136).

Tão inteiramente mecânica e material é a vida que a consciência, que não é uma coisa, mas uma condição e um processo, não tem eficácia causal; a eficácia está no calor com que o impulso e o desejo movimentam cérebro e corpo, não na luz que lampeja como pensamento. "O valor do pensamento é ideal, não causai"; isto é, ele não é o instrumento de ação, mas o teatro da experiência retratada e o recipiente de prazeres morais e estéticos.

Será a mente que controla o aturdido corpo e mostra o caminho para hábitos físicos incertos quanto a suas afinidades? Ou será que é, isso sim, um mecanismo interno automático que executa o maravilhoso trabalho, enquanto a mente tem, aqui e ali, algum vislumbre da operação, ora com prazer e adesão, ora com rebelião impotente? (...) Lalande, ou seja lá quem foi que pesquisou o céu com o seu telescópio e não conseguiu encontrar Deus algum, não teria encontrado a alma humana se tivesse investigado o cérebro com um microscópio. (...) A crença num espírito desses é crença em magia. (...) Os únicos fatos observados pelo psicólogo são fatos físicos. (...) A alma é apenas uma bela organização perspicaz dentro do animal material; (...) uma prodigiosa rede de nervos e tecidos, desenvolvendo-se em cada geração, de uma semente (*R. no S.C.,* pp. 219, 214, e 212; *Ventos,* p. 150; *Ce F. A.,* pp. 287, 257 e 218-9).

Devemos aceitar esse animado materialismo? E assombroso que um pensador tão sutil e um poeta tão etéreo quanto Santayana amarrasse ao seu pescoço a mó de uma filosofia que, depois de séculos de tentativas, é tão incapaz quanto sempre foi de explicar a origem de uma flor ou o riso de uma criança. Pode ser verdade que a concepção do mundo como "um híbrido bissectível", meio material e meio mental, seja "a desastrada conjunção de um autômato com um fantasma" (*R. no S.C.,* p. 211); mas ela é lógica e lucidez personificadas ao lado da concepção que Santayana tem de si mesmo, como um autômato desacreditando automaticamente o próprio automatismo. E se a consciência não tem eficácia, por que foi criada, tão lenta e tão penosamente, e por que sobrevive em um mundo no qual as coisas inúteis sucumbem tão cedo? A consciência é tanto um órgão de julgamento quanto um veículo do prazer; sua função vital é o ensaio da resposta e a coordenação da reação. E por causa dela que somos homens. Talvez a flor e sua semente e a criança e seu riso contenham mais do mistério do universo do que qualquer máquina que já esteve sobre a terra ou no mar; e talvez seja mais sábio interpretar a natureza em termos de vida, e não tentar compreendê-la em termos de morte.

Mas Santayana também leu Bergson, e afasta-se dele com desprezo.

Bergson fala muito sobre a vida, acha que penetrou profundamente na natureza dela; e no entanto a morte, juntamente com o nascimento, é a análise natural do que é a vida. O que é esse propósito criativo que tem que esperar o sol e a chuva para se pôr em movimento? O que é essa vida que, em qualquer indivíduo, pode ser repentinamente extinta por uma bala de arma de fogo? O que é esse *élan vital* que uma pequena queda de temperatura baniria de vez do universo? (*Ventos,* p. 107).

4. RAZÃO NA RELIGIÃO

Sainte-Beuve comentou, a respeito de seus compatriotas, que eles continuariam sendo católicos muito tempo depois de terem deixado de ser cristãos. Esta é a análise de Renan e Anatole France, e de Santayana também. Ele gosta do catolicismo como alguém que ainda pode ter saudade da mulher que o enganou... "Acredito nela, apesar de saber que ela mente." Lamenta a fé perdida, aquele "esplêndido erro que condiz melhor com os impulsos da alma" do que a própria vida. Ele se descreve em Oxford, em meio a algum antigo ritual:

Exile that I am,

Exile not only from the wind-swept moor,

Where Guadaranna lifts his purple crest,

But from the spirit's realm, celestial, sure,

Goal of all hope, and vision of the best.

(Exilado que estou,/

Exilado não só da charneca batida pelo vento,/

Onde Guadaranna ergue sua púrpura crista,/

Mas do reino do espírito, celestial, seguro,/

Meta de todas as esperanças e visão dos melhores.)

É por causa desse amor secreto, dessa descrença crente, que Santayana atinge sua obra-prima em *Razão na Religião,* enchendo suas páginas céticas com uma terna tristeza e encontrando na beleza do catolicismo abundante causa para ainda amá-lo. Ele sorri, é verdade, diante "da ortodoxia tradicional, da crença, isto é, de que o universo existe e é bom por causa do homem ou do espírito humano"; mas despreza "o iluminismo comum a jovens inteligências e velhos sátiros comidos pelos vermes, que se gabam de perceber a inépcia científica da religião — uma coisa que a metade mais cega vê —, mas deixam inexplorados os hábitos de pensamento dos quais saltaram esses dogmas, seu significado original e sua verdadeira função". Eis, afinal, um fenômeno digno de nota — o fato de que em toda parte os homens têm tido religiões; como poderemos compreender o homem, se não compreendemos a religião? "Esses estudos colocariam o cético cara a cara com o mistério e fatos da existência mortal. Eles o fariam compreender o motivo pelo qual a religião é tão profundamente tocante e, em certo sentido, tão profundamente justa." (*R. na Religião,* Nova York, 1913; p. 4).

Santayana pensa, com Lucrécio, que foi o medo que primeiro criou os deuses.

A fé no sobrenatural é uma aposta desesperada feita pelo homem na mais baixa maré de sua fortuna; está tão longe quanto possível de ser a fonte daquela vital normalidade que subsequentemente, se sua sorte mudar, ele poderá recuperar aos poucos. (...) Se tudo fosse bem, deveríamos atribuir isso apenas a nós mesmos. (...) As primeiras coisas que um homem aprende a distinguir e repetir são coisas que têm vontade própria, coisas que resistem a suas exigências casuais; e assim, o primeiro sentimento com que ele confronta a realidade é uma certa animosidade, que se torna crueldade para com os fracos e temor e bajulação diante dos poderosos. (...) É patético observar como são mesquinhos os motivos que a religião, mesmo a mais alta, atribui à divindade, e de que existência sob grande pressão e amarga eles foram extraídos. Receber o melhor bocado, ser lembrado, ser elogiado, ser obedecido cega e pontualmente — têm sido considerados pontos de honra com os deuses, em troca dos quais eles concederiam favores e dariam castigos na mais exorbitante das escalas (*R. na C.,* p. 297; *R. na R.,* pp. 28 e 34).

Ao medo, acrescente a imaginação: o homem é um animista incorrigível e interpreta todas as coisas antropomorficamente; personifica e dramatiza a natureza e a enche com uma nuvem de divindade; "o arco-íris é considerado (...) um traço deixado no céu pela passagem de uma bela e esquiva deusa". Não que as pessoas acreditem literalmente nesses mitos esplêndidos; mas a poesia que há neles ajuda os homens a suportarem a prosa da vida. Essa tendência mitopoética é fraca, hoje em dia, e a ciência tem levado a

uma violenta e suspeita reação contra a imaginação; mas em povos primitivos, e particularmente no Oriente Próximo, ela não encontrou resistência. O Antigo Testamento existe em abundância na poesia e na metáfora; os judeus que o escreveram não aceitavam literalmente suas figuras; mas quando povos europeus, mais literais e menos imaginativos, confundiram aqueles poemas com ciência, nasceu a nossa teologia ocidental. O cristianismo foi, a princípio, uma combinação de teologia grega com moralidade judia; foi uma combinação instável, na qual um ou outro elemento acabaria cedendo; no catolicismo, triunfou o elemento grego e pagão, e no protestantismo, o rigoroso código moral hebraico. Um teve uma Renascença, o outro, uma Reforma. (C. *e F.A.,* p. 6; R. *no S.C.,* p. 128; R. *na* R., pp. 27 s).

Os alemães — os "bárbaros nortistas", como Santayana os chamava — nunca aceitaram realmente o cristianismo romano. "Uma ética não-cristã de valor e honra, um fundo não-cristão de superstição, lenda e sentimento sempre subsistiram entre povos medievais." As catedrais góticas eram bárbaras, não romanas. O temperamento bélico dos teutões erguia sua cabeça acima da tranquilidade dos orientais e transformou o cristianismo de uma religião de amor fraternal numa rigorosa persuasão de virtudes comerciais, de uma religião de pobreza numa religião de prosperidade e poder. "Foi essa jovem religião — profunda, bárbara, poética — que as raças teutônicas inseriram no cristianismo e colocaram no lugar daquele último suspiro de dois mundos que morriam." (*R. na R.,* pp. 103 e 125).

Nada seria mais belo do que o cristianismo, acha Santayana, se ele não fosse tomado tão literalmente; o que os alemães insistiram em fazer. A dissolução da ortodoxia cristã na Alemanha era, por conseguinte, inevitável. Porque, tomado literalmente, nada podia ser tão absurdo quanto alguns dos dogmas antigos, como a danação de inocentes ou a existência do mal em um mundo criado por uma benevolência onipotente. O princípio da interpretação individual levou naturalmente a um descontrolado crescimento de seitas entre o povo, e a um moderado panteísmo entre a elite — com o panteísmo sendo nada mais do que "naturalismo expresso poeticamente". Lessing e Goethe, Carlyle e Emerson, foram os marcos dessa mudança. Em suma, o sistema moral de Jesus havia destruído aquele Jeová militarista que, por um endiabrado acidente da história, tinha sido transmitido ao cristianismo juntamente com o pacifismo dos profetas e de Cristo (*R. na R.*, pp. 137, 130 e 172).

Santayana é, por constituição e hereditariedade, incapaz de comiseração com o protestantismo; ele prefere a cor e o incenso de sua fé jovem. Ele censura os protestantes por abandonarem as belas lendas da era medieval e, acima de tudo,

negligenciar a Virgem Maria, que ele considera, como fazia Heine, a "mais bela flor da poesia". Como disse um espirituoso, Santayana acredita que não exista Deus algum, e que Maria é a mãe dele. Ele adorna seu quarto com retratos da virgem e dos santos (Margaret Münsterberg, *The American Mercury,* jan. de 1924, p. 74). Gosta mais da beleza do catolicismo do que da verdade de qualquer outra fé, pela mesma razão que prefere a arte à indústria.

Há duas etapas na crítica dos mitos. (...) A primeira os trata com raiva, como se fossem superstições; a segunda os trata com sorrisos, como se fossem poesias. (...) Religião é experiência humana interpretada pela imaginação humana. (...) A ideia de que a religião contém uma representação literal, não-simbólica, da verdade e da vida é simplesmente uma ideia impossível. Aquele que a tem não entrou na região do proveitoso filosofar sobre esse assunto. (...) Questões de religião nunca deveriam ser motivos de controvérsias. (...) Procuramos, isso sim, honrar a piedade e compreender a poesia corporificada nessas fábulas (O *Senso de Beleza,* Nova York, 1896, p. 189; C. e *F.A.,* p. 247; *Ventos,* p. 46; *R na R.,* pp. 98, 97).

O homem de cultura, então, deixará imperturbados os mitos que tanto confortam e inspiram a vida do povo; e talvez lhes inveje um pouco a esperança. Mas não terá fé numa outra vida. "O fato de ter nascido é um mau augúrio para a imortalidade." (*R. na R.*, p. 240). A única imortalidade que irá interessá-lo é aquela que Spinoza descreve.

"Aquele que vive no ideal", diz Santayana, "e o deixa expresso na sociedade e na arte goza de uma dupla imortalidade. O eterno absorveu-o enquanto ele vivia, e quando ele está morto a sua influência atrai outros para a mesma absorção, tornando-o, por meio daquela identidade ideal com o que há de melhor dele, reencarnações e sedes perenes de tudo em si que ele podia racionalmente ter a esperança de salvar da destruição. Ele pode dizer, sem qualquer subterfúgio ou desejo de enganar a si próprio, que não irá morrer por inteiro; porque terá melhor noção do que o vulgo a respeito do que constitui o seu ser. Ao se tornar espectador e confessor de sua própria morte e da mutação universal, ele se terá identificado com o que é espiritual em todos os espíritos e autoritário em toda a percepção; e concebendo a si mesmo dessa maneira, poderá sentir e saber verdadeiramente que é eterno." (*Ibid.,* p. 273).

5. RAZÃO E SOCIEDADE

O grande problema da filosofia é planejar um meio pelo qual os homens possam ser persuadidos à virtude sem o estímulo de esperanças e temores sobrenaturais. Teoricamente, ela resolveu este problema duas vezes; tanto em Sócrates como em Spinoza, ela deu ao mundo um sistema de ética natural ou racional suficientemente perfeito. Se os homens pudessem ser moldados a qualquer das duas filosofias, tudo estaria bem. Mas "uma moralidade racional ou um regime social verdadeiramente racional nunca existiu no mundo, e praticamente não se deve esperar que venha a existir"; continua sendo um luxo dos filósofos. "Um filósofo tem um refúgio em si mesmo, do qual desconfio que a lendária beatitude a vir em outras vidas (...) é apenas um símbolo poético; ele sente prazer na verdade, e uma igual presteza para desfrutar a cena ou abandoná-la" (embora se possa observar nele uma certa longevidade obstinada). Para o resto de nós, a avenida do desenvolvimento moral deve estar, no futuro como no passado, na evolução das emoções sociais que florescem na generosa atmosfera de amor e do lar (*R. na C.*, p. 239; C *e F.A.,* p. 54).

É verdade, como alegou Schopenhauer, que o amor é um logro praticado contra o indivíduo pela raça; que "nove décimos da causa do amor estão no amante, para o décimo que poderá estar no objeto"; e que o amor "torna a fundir a alma no fluxo cego impessoal". Apesar disso, o amor tem suas recompensas; e no seu maior sacrifício, o homem encontra a sua mais feliz realização. "Dizem que Laplace declarou, em seu leito de morte, que ciência era mera frivolidade, e que nada era verdadeiro, exceto o amor." Afinal, o amor romântico, apesar de suas desilusões poéticas, acaba normalmente em um relacionamento — de pai e filho — muito mais satisfatório para os instintos do que qualquer segurança celibatária. Os filhos são a nossa imortalidade; e "entregamos às chamas, com maior disposição, o rasurado manuscrito de nossas vidas quando encontramos o texto imortal meio passado a limpo num exemplar mais bonito" (*R. na Sociedade,* Nova York, 1915, pp. 22, 6, 195 e 41; *R. no S.C.,* p. 57; *R. na* C., p. 258).

A família é a avenida da perpetuidade humana, e, por isso, a instituição básica entre os homens; ela ainda continuaria a raça, mesmo que todas as outras instituições falhassem. Mas ela só pode conduzir a civilização até um determinado nível simples; um desenvolvimento maior requer um sistema maior e mais complexo, no qual a família deixe de ser a unidade produtiva, perca o controle sobre as relações econômicas de seus membros, e tenha sua autoridade e seus poderes cada vez mais apropriados pelo Estado. O Estado pode ser um monstro, como o chamou Nietzsche; um monstro de tamanho desnecessário; mas a sua tirania totalmente centralizada tem a virtude de abolir as inúmeras e multiformes pequenas tiranias pelas quais a vida era, antigamente, importunada e confinada. Um senhor pirata, aceitando tributos tranquilamente, é muito

melhor do que cem piratas cobrando tarifas sem avisar e sem limites (*R. na Sociedade,* pp. 45, 77 e 79).

Daí, em parte, o patriotismo do povo; ele sabe que o preço que paga pelo governo é inferior ao que lhe custaria o caos. Santayana fica pensando se esse patriotismo não causa mais dano do que bem; porque tende a vincular o estigma de deslealdade aos defensores da mudança. "Amar ao seu país, a menos que esse amor seja completamente cego e indolente, deve envolver uma distinção entre as condições reais do país e seu ideal inerente; e essa distinção envolve, por sua vez, uma exigência de mudanças e de esforços." Por outro lado, o patriotismo racial é indispensável. "Algumas raças são obviamente superiores a outras. Uma adaptação mais completa às condições de existência tem dado ao seu espírito vitória, esfera de ação e uma relativa estabilidade." Daí ser perigoso o casamento misto, exceto entre as raças de reconhecidas igualdade e estabilidade. "Os judeus, os gregos, os romanos, os ingleses nunca foram tão grandes como quando enfrentavam outras nações, reagindo contra elas e ao mesmo tempo, talvez, adotando suas culturas; mas essa grandeza sofre um retrocesso sempre que o contato leva à amalgamação." (*Ibid.,* pp. 164-167).

O grande mal do Estado é a sua tendência de se tornar uma máquina de guerra, o punho hostil sacudido na cara de um mundo supostamente inferior. Santayana acha que jamais um povo ganhou uma guerra.

Quando os partidos e os governos são maus, como acontece na maioria das eras e dos países, praticamente não faz diferença, para uma comunidade, fora os danos locais, se o vitorioso na guerra for o seu exército ou o do inimigo. (...) O cidadão particular, de qualquer modo, continua a pagar, nesses países, um máximo de impostos, e a sofrer, em todos os seus interesses privados, um máximo de vexames e desprezo. Apesar disso (...), o oprimido brilhará como os demais com ardor patriótico e irá execrar como morto para o dever e a honra todo aquele que salientar quão perversa é essa impotente sujeição a um governo que não representa interesse público algum (*Ibid.*, p. 171).

Isso é uma linguagem forte para um filósofo; mas tenhamos o nosso Santayana sem cortes. Com bastante frequência, segundo ele, a conquista e a absorção por um Estado maior é um passo adiante para a organização e a pacificação da humanidade; seria uma vantagem para todo mundo se ele fosse totalmente governado por uma grande potência ou um grupo de potências, como o foi, certa vez, por Roma, primeiro com a espada, e depois com a palavra.

A ordem universal outrora sonhada e nominalmente quase estabelecida, o império da paz universal, da arte racional que a tudo impregna e da adoração filosófica, já não é mais mencionada. (...) Aquela era medieval, da qual deriva a nossa prática política, tinha uma teoria política que seria bom estudarmos; porque sua teoria sobre um império universal e uma igreja católica era, por sua vez, o eco de uma passada idade da razão em que alguns homens cônscios de governarem o mundo tinham, por um momento, tentado visualizá-lo como um todo e governá-lo com justiça (*Ibid.,* p. 81; *R. na* C., p. 255, referindo-se, sem dúvida, à era dos antoninos e implicitamente aceitando o veredicto de Gibbon e Renan, de que este foi o melhor período na história do governo).

Talvez o desenvolvimento dos esportes internacionais possa proporcionar um certo escape para o espírito da rivalidade grupai e servir, até certo ponto, como "um equivalente moral da guerra"; e talvez o investimento recíproco na área financeira possa vencer a tendência que tem o comércio de partir para a disputa pelos mercados do mundo. Santayana não está tão enamorado pela indústria quanto estava Spencer; dela, ele conhece tanto o lado militante quanto o lado pacífico: no todo, ele se sente mais à vontade na atmosfera de uma antiga aristocracia do que no burburinho de uma metrópole moderna. Nós produzimos demais, e somos atolados pelas coisas que fazemos; "as coisas estão montadas e cavalgam a humanidade", como disse Emerson. "Em um mundo composto inteiramente por filósofos, uma ou duas horas diárias de trabalho manual — uma qualidade muito bem recebida — atenderia às necessidades materiais." A Inglaterra é mais sábia do que os Estados Unidos; porque embora ela também esteja obcecada pela mania de produção, percebeu, pelo menos numa parte de seu povo, o valor das artes do lazer (*R. na Sociedade,* pp. 87, 66 e 69).

Santayana acha que a cultura que o mundo tem conhecido sempre foi fruto de aristocracias.

A civilização tem se constituído, até aqui, na difusão e na diluição de hábitos surgidos em centros privilegiados. Ela não surgiu do povo; surgiu em seu seio por uma variação a partir dele, impondo-se depois de cima para baixo. (...) Um Estado composto exclusivamente dos trabalhadores e camponeses que compõem o grosso das nações modernas seria um Estado extremamente bárbaro. Nele, todas as tradições liberais iriam perecer; e a essência racional e histórica do patriotismo estaria perdida. A emoção do fato, sem dúvida, iria durar, porque não é generosidade que falta ao povo. Ele possui cada impulso; é a experiência que ele não consegue reunir, pois ao reuni-la

estaria constituindo os órgãos superiores que formam uma sociedade aristocrática (*Ibid.,* pp. 125 e 124; *R. na C.,* p. 255).

Ele não gosta do ideal de igualdade e alega, com Platão, que a igualdade de desiguais é desigualdade. Apesar de tudo, não convence muito a si próprio em favor da aristocracia; sabe que a história experimentou-a e verificou que suas virtudes são muito bem compensadas pelos defeitos; que ela fecha a carreira para o talento sem *pedigree*, que abafa o crescimento, à exceção de uma linha estreita, exatamente das superioridades e valores que deveria, em teoria, desenvolver e usar. Ela garante cultura, mas também garante tirania; a escravidão de milhões paga pela liberdade de uns poucos. O primeiro princípio da política deveria ser o de que uma sociedade deve ser julgada pelo grau até o qual ela melhora a vida e as capacidades dos indivíduos que a constituem — "a não ser pela excelência de uma vida única típica, nenhuma nação merece ser mais lembrada do que as areias do mar" (*R. na Sociedade,* p. 52). Deste ponto de vista, a democracia representa um grande melhoramento em relação à aristocracia. Mas também tem os seus males; não apenas a sua corrupção e a sua incompetência, mas, o que é pior, a sua tirania característica, o fetiche da uniformidade. "Não existe tirania tão odiosa quanto uma tirania vulgar e anônima. Ela penetra em tudo, frustra tudo; aniquila toda novidade em botão e todo galho novo de gênio com a sua onipresente e violenta estupidez." (*Ibid.,* p. 217; *Senso da Beleza,* p. 110).

O que Santayana despreza acima de tudo é o caos e a indecente pressa da vida moderna. Ele fica imaginando se não haveria mais felicidade para os homens na velha doutrina aristocrática de que o bom não é a liberdade, mas a sabedoria, e satisfação com nossas restrições naturais; a tradição clássica sabia que só uns poucos podem vencer. Mas agora que a democracia abriu o grande vale-tudo, a luta de *catch-as-catch-can* do industrialismo tipo *laissez-faire,* toda alma está dilacerada com a subida, e ninguém está satisfeito. As classes fazem guerra umas contra as outras, sem restrições; e "quem quer que saia vitorioso dessa luta (para a qual o liberalismo desobstruiu o campo) irá acabar com o liberalismo". (Herbert W. Smith, *American Review;* março de 1923; p. 195). Esta é também a nêmese das revoluções: o fato de que, para sobreviver, têm de restaurar completamente a tirania que destruíram.

As revoluções são coisas ambíguas. Seu sucesso é, em geral, proporcional ao seu poder de adaptação e à reabsorção, por elas, daquilo contra o que se rebelaram. Mil reformas deixaram o mundo tão corrupto como sempre, pois cada reforma vitoriosa fundou uma nova instituição, e esta gerou seus novos e adequados abusos. (*R. na R.,* p. 83; mas cf. *R. in C.,* p. 233).

Por que forma da sociedade devemos, então, lutar? Talvez por nenhuma; não há muita diferença entre elas. Mas se for por qualquer uma em particular, pela "timocracia". Esta seria o governo por homens de mérito e honradez; seria uma aristocracia, mas não hereditária; cada homem e cada mulher teria um caminho aberto, segundo a sua capacidade aos mais altos cargos do Estado; mas o caminho estaria fechado para a incompetência, não importa o quanto ela estivesse suprida de plebiscitos. "A única igualdade a subsistir seria a igualdade de oportunidade." (*R. na Sociedade,* p. 123 s). Com um governo desses, a corrupção ficaria em um mínimo, e a ciência e as artes iriam florescer graças ao estímulo discriminador. Seria exatamente aquela síntese de democracia e aristocracia pela qual o mundo anseia em meio ao seu caos político hoje: só os melhores governariam; mas todo homem teria uma chance igual de se tornar digno de ser incluído entre os melhores. — É claro que se trata de uma repetição de Platão, com os reis-filósofos da *República* surgindo inevitavelmente no horizonte de toda filosofia política de grande visão. Quanto mais nos demoramos pensando nesses assuntos, maior é a certeza com que retornamos a Platão. Não precisamos de nenhuma filosofia nova; precisamos apenas da coragem de viver à altura do mais velho e do melhor.

6. COMENTÁRIO

Existe, em todas essas páginas, algo da melancolia de um homem separado de tudo que ama e a que estava acostumado, um homem *déraciné,* um aristocrata espanhol exilado para a América classe média. Uma tristeza secreta irrompe, às vezes:

"Que a vida vale a pena ser vivida", diz ele, "é a mais necessária das admissões, e, não sendo tal admitido, a mais impossível das conclusões." (*R. na* S. *C.,* 252). No primeiro volume de *Vida da Razão,* ele fala da trama e do significado da vida e da história humana como sendo o tema da filosofia; no último volume, fica querendo saber se existe mesmo um significado ou uma trama (*Ibid.,* p. 9). Inconscientemente, ele descreveu a própria tragédia: "Há tragédia na perfeição, porque o universo no qual surge a perfeição é, ele próprio, imperfeito" (*R. in C.,* p. 237). Como Shelley, Santayana nunca se sentiu à vontade neste planeta medíocre; seu agudo senso estético parece ter-lhe proporcionado mais sofrimento devido à feiura das coisas do que prazer pela esparsa beleza do mundo. As vezes, ele se torna amargo e sarcástico; jamais captou a sincera gargalhada purificadora do paganismo, nem a genial e clemente humanidade de Renan ou de Anatole France. Mantém-se afastado e superior e, portanto, sozinho. "Qual é o papel da

sabedoria?" pergunta ele; e responde: "Sonhar com um dos olhos abertos; ficar desligado do mundo sem ser hostil para com ele; receber de bom grado as belezas fugidias e ter pena dos sofrimentos fugidios, sem esquecer, por um momento sequer, quanto são fugidios" (Herbert W. Smith, *American Revieiv,* março de 1923; p. 191).

Mas talvez esse constante *memento mori* seja um dobre de sinos à alegria; para viver, é preciso lembrar-se mais da vida do que da morte; deve-se abraçar tanto a coisa imediata e real quanto a esperança distante e perfeita. "O objetivo do pensamento especulativo não é outro que não viver tanto quanto possível no eterno, e absorver e ser absorvido pela verdade" (*R. no S.C.,* p. 28). Mas isso é levar a filosofia mais a sério do que até mesmo ela merece; e uma filosofia que retire a pessoa da vida é tão errônea quanto qualquer superstição celestial na qual os olhos, extasiados com alguma visão de um outro mundo, não percebem a essência e o prazer deste. "A sabedoria vem com a desilusão", diz Santayana (*Ibid.,* p. 202); mas, repetindo, isso é apenas o começo da sabedoria, assim como a dúvida é o começo da filosofia; não é, também, o fim e a realização. O fim é a felicidade, e a filosofia é apenas um meio; se a considerarmos como um fim, acabaremos como o místico hindu cuja finalidade na vida é concentrar-se no próprio umbigo.

Talvez a concepção que Santayana tem do universo como meramente um mecanismo material tenha algo a ver com esse sombrio isolamento; tendo tirado a vida do mundo, ele a procura em seu próprio peito. Ele afirma solenemente que não é assim; e embora possamos não acreditar nele, seu exagero no protesto nos desarma com a sua beleza:

Uma teoria não é uma coisa desprovida de emoção. Se a música pode ser cheia de paixão, apenas por dar forma a um único sentido, quanto mais beleza ou terror não podem vir de uma visão que traga ordem e método para tudo aquilo que conhecemos! (...) Se estiverem habituados a acreditar em providências especiais, ou a esperar continuar suas aventuras românticas numa segunda vida, o materialismo irá acabar com suas esperanças de uma maneira desagradabilíssima, e poderão pensar, durante um ano ou dois, que nada lhes restou em prol do que viver. Mas um consumado materialista, nascido para a fé e não mergulhado nela pela metade por um inesperado batismo em água fria, será como o extraordinário Demócrito, um filósofo que ri. Seu prazer com um mecanicismo que pode se encaixar em tantas formas maravilhosas e belas, e pode gerar tantas paixões emocionantes, deve ter a mesma qualidade intelectual que o visitante sente em um museu de história natural, onde vê a grande quantidade de borboletas em seus estojos de vidro, os flamingos e moluscos de concha, os mamutes e os gorilas. Sem dúvida que houve angústias naquela incalculável vida; mas logo passaram; que

esplêndida, entrementes, foi a ostentação, como era infinitamente interessante a interação universal, e como foram tolas e inevitáveis aquelas pequenas paixões absolutas! (*R. na* C., pp. 89-90).

Mas talvez as borboletas, se pudessem falar, nos lembrassem que um museu (como uma filosofia materialista) é apenas uma exibição de coisas sem vida; que a realidade do mundo escapa a essas trágicas preservações e reside outra vez nas angústias da paixão, no sempre mutável e interminável fluxo da vida.

"Santayana", diz um amigo observador,

tinha uma preferência natural pela solidão. (...) Lembro-me de estar debruçado na balaustrada do convés de um transatlântico fundeado em Southamptone observando os passageiros da lancha de apoio inglesa subirem em grande número pela prancha de embarque do navio; só um deles ficou isolado na borda da lancha, observou com calma e divertida imparcialidade a pressa e os esforços de seus companheiros de viagem, e só quando o convés ficou vazio seguiu o mesmo caminho. 'Quem poderia ser, senão Santayana?', disse uma voz ao meu lado; e todos nós tivemos a satisfação de encontrar uma figura que agia como pensava (Margaret Münsterberg, *The American Mercury,* janeiro de 1924, p. 69).

Afinal, temos de dizer exatamente isso também, quanto à filosofia: ela é uma autêntica e destemida expressão de suas próprias ideias; aqui, uma alma madura e sutil, embora demasiado lúgubre, expressou-se tranquilamente por escrito, numa prosa escultural e clássica. E embora possamos não gostar de seu tom melancólico, seu laivo de doce pesar por um mundo que desapareceu, vemos nela a expressão acabada dessa era moribunda e nascente, na qual os homens não podem ser inteiramente sábios e livres porque abandonaram suas velhas ideias e ainda não encontraram as novas que irão atraí-los mais para perto da perfeição.

II. WILLIAM JAMES

1. DADOS PESSOAIS

O leitor não precisa ser lembrado de que a filosofia que acabamos de resumir é europeia em tudo, menos no local de sua composição. Ela tem as mudanças, o polimento e a madura resignação característicos de uma cultura antiga; ao ler qualquer parágrafo da *Vida da Razão*, quase se pode dizer que aquela não era uma voz nacional americana.

Em William James, a voz, a maneira de falar e mesmo a maneira de redigir uma frase são americanas. Ele insistia com impaciência em expressões características como "valor à vista", "resultados" e "lucros", a fim de colocar seu pensamento ao alcance do "homem da rua"; falava, não com a reserva aristocrática de um Santayana ou um Henry James, mas num vernáculo picante e com uma força e uma franqueza que fizeram de sua filosofia do "pragmatismo" e da "energia de reserva" o correlato mental do Roosevelt "prático" e "enérgico". E ao mesmo tempo expôs ao homem comum aquela "idealista" confiança nas partes essenciais da velha teologia que vive lado a lado, na alma americana, com o espírito realista do comércio e das finanças, e com a firme coragem persistente que transformou inteiramente uma região inculta na terra prometida.

William James nasceu na cidade de Nova York em 1842. Seu pai era um místico swedenborgiano cujo misticismo não causou dano algum ao seu espírito e seu humor; e ao filho não faltava nenhum dos três. Depois de alguns períodos em escolas particulares americanas, William foi enviado, com o irmão Henry (um ano mais moço do que ele), a escolas particulares na França. Lá, aderiram ao trabalho de Charcot e outros psicopatologistas e voltaram-se, os dois, para a psicologia; um deles, para repetir uma velha frase, passou a escrever ficção como se fosse psicologia, enquanto o outro escrevia psicologia como se fosse ficção. Henry passou a maior parte da vida no exterior, e acabou se tornando cidadão britânico. Pelo seu contato mais contínuo com a cultura europeia, adquiriu uma maturidade de pensamento que faltava ao irmão; mas William, retornando para viver na América, sentiu o estímulo de uma nação de coração jovem e rica em oportunidade e esperanças, e captou tão bem o espírito de sua era e lugar que foi, então, alçado nas asas do *Zeitgeist* a um solitário píncaro de popularidade que nenhum outro filósofo americano jamais conheceu.

Formou-se em medicina em Harvard, em 1870, e ensinou ali de 1872 até morrer, em 1910, primeiro anatomia e fisiologia, depois psicologia e, finalmente, filosofia. Sua maior realização foi praticamente a primeira — *Os Princípios da Psicologia* (1890); uma fascinante mistura de anatomia, filosofia e análise; porque em James a psicologia ainda cai em gotas das membranas fetais de sua mãe, a metafísica. No entanto, o livro continua sendo o mais instrutivo, e facilmente o mais cativante, sumário de sua matéria; algo da sutileza que Henry colocava em suas orações ajudou William James a fazer a

mais aguda introspecção que a psicologia presenciou desde a incrível clareza de David Hume.

Essa paixão pela análise esclarecedora estava destinada a levar James da psicologia para a filosofia e por fim de volta a própria metafísica; ele alegava (contra suas inclinações positivas) que a metafísica é apenas um esforço no sentido de pensar nas coisas com clareza; e definiu a filosofia, à sua maneira simples e translúcida, como "apenas pensar em coisas da maneira mais abrangente possível" (*Some Problems of Philosophy,* p. 25). Assim, a partir de 1900, suas publicações foram, quase todas, no campo da filosofia. Ele começou com *A Vontade de Acreditar* (1897); então, depois de uma obra-prima de interpretação psicológica — *Diversidades da Experiência Religiosa* (1902) —, passou para os seus famosos livros sobre *Pragmatismo* (1907), *Um Universo Pluralista* (1909) e O *Significado da Verdade* (1909). Devemos começar o nosso estudo com esse último, porque foi nesses ensaios que James formulou com total clareza as bases de sua filosofia (O leitor que dispuser de tempo apenas para um livro de James deve ir diretamente a *Pragmatismo,* que verá ser uma fonte de clareza em comparação com a maior parte da filosofia. Se tiver mais tempo, tirará enorme proveito das brilhantes páginas (não condensadas) de *Psicologia.* Henry James escreveu dois volumes de autobiografia, na qual há muitos mexericos deliciosos a respeito de William. Flournoy tem um bom volume de exposição, e *Anti-Pragmatismo,* de Schintz, é uma crítica vivaz).

2. PRAGMATISMO

A direção do seu pensamento é sempre para as coisas; e se ele começa com a psicologia, não é como um metafísico que adora se perder em obscuridades etéreas, mas como um realista para quem o pensamento, por distinto que possa ser da matéria, é essencialmente um espelho da realidade externa e física. E é um espelho melhor do que alguns acreditavam ser; percebe e reflete não apenas coisas separadas, como supunha Hume, mas também suas relações; vê tudo em um contexto; e este é dado em percepção tão imediatamente quando a forma, o toque e o odor da coisa. Daí a inexpressividade do "problema do conhecimento" de Kant (como incluir senso e ordem nas nossas sensações?) — o senso e a ordem, pelo menos em esboço, já estão ali. A velha psicologia atomística da escola inglesa, que concebia o pensamento como uma série de ideias separadas mecanicamente associadas, é uma enganosa cópia da física e da química; o pensamento não é uma série, é uma vertente, uma continuidade da percepção e sentimento, na qual as ideias são nódulos que passam como corpúsculos no sangue. Nós temos "estados" mentais (embora se trate, uma vez mais, de um termo estático

enganoso) que correspondem a preposições, verbos, advérbios e conjunções, bem como "estados" que refletem os nomes e prenomes da nossa fala; temos sentimentos de *por,* de *para,* de *contra,* de *porque,* de *por trás* e de *depois,* bem como de matéria e dos homens. São esses elementos "transitivos" no *fluxo* do pensamento que constituem o fio de nossa vida mental e nos dão uma certa medida da continuidade das coisas.

A consciência não é uma entidade, não é uma coisa, mas um fluxo e um sistema de relações; é um ponto no qual a sequência e o relacionamento dos pensamentos coincidem de forma esclarecedora com a sequência de eventos e o relacionamento das coisas. Em momentos assim, é a própria realidade, e não um simples "fenômeno", que irrompe sob a forma de pensamento; porque além dos fenômenos e das "aparências" não existe coisa alguma. Tampouco há qualquer necessidade de ir além do processo da experiência e chegar à alma; a alma é meramente a soma da nossa vida mental, assim como o "númeno" é simplesmente a totalidade dos fenômenos, e o "Absoluto", a teia de relacionamento do mundo.

Foi essa mesma paixão pelo imediato, presente e real que levou James ao pragmatismo. Criado na escola da clareza francesa, ele abominava as obscuridades e a terminologia pedante da metafísica alemã; e quando Harris e outros começaram a importar um hegelianismo moribundo para a América, James reagiu como um fiscal de quarentena que havia detectado uma infecção imigrante. Ele estava convencido de que tanto os termos como os problemas da metafísica alemã eram irreais; e procurou à sua volta algum teste de significado que mostrasse, a todas as mentes imparciais, o vazio dessas abstrações.

Encontrou a arma que procurava quando, em 1878, deparou com um ensaio de Charles Peirce, na *Popular Science Monthly,* sobre "Como Tornar Claras as Nossas Ideias". Para encontrar o significado de uma ideia, dizia Peirce, temos de examinar as consequências às quais ela leva quando em ação; caso contrário, as discussões sobre ela poderão não terminar nunca, e não há dúvida que não darão fruto. Foi uma indignação que James seguiu com prazer; submeteu os problemas e ideias da velha metafísica a esse teste, e eles se desfizeram em pedaços ao seu toque, como compostos químicos subitamente varados por uma corrente elétrica. E os problemas que tinham significado adquiriram uma clareza e uma realidade como se, na famosa figura de Platão, tivessem saído das sombras de uma caverna para o brilho de um meio-dia ensolarado.

Esse simples e antiquado teste levou James a uma nova definição de verdade. A verdade tinha sido concebida como uma relação objetiva, como outrora acontecera com o bem e a beleza; ora, e se a verdade, como esses dois, também fosse relativa ao julgamento humano e às necessidades humanas? As "leis naturais" tinham sido consideradas verdades "objetivas", eternas e imutáveis; Spinoza as transformara na própria substância de sua filosofia; e no entanto, o que eram essas verdades, se não formulações de experiência, convenientes e bem-sucedidas na prática; não cópias de um objeto, mas cálculos corretos de consequências específicas? A verdade é o "valor corrente" de uma ideia.

O verdadeiro (...) é apenas o conveniente no caminho de nosso pensamento, assim como "o direito" é apenas o conveniente no caminho de nosso comportamento. Conveniente é quase qualquer moda; e conveniente a longo prazo, e de modo geral, é claro; porque aquilo que satisfaz convenientemente a todas as experiências à vista não irá necessariamente atender a todas as experiências seguintes de forma igualmente satisfatória. (...) A verdade *é uma das espécies* de bem, e não, como em geral se supõe, uma categoria distinta do bem e coordenada com ele. Verdadeiro é o nome de tudo aquilo que se mostrar bom no caminho da crença (*Pragmatismo,* pp. 222, 75, 53 e 45).

A verdade é um processo, e "acontece a uma ideia"; veracidade é confirmação. Em vez de perguntar onde surgiu a ideia, ou quais são as suas premissas, o pragmatismo examina os seus resultados; ele "desloca a ênfase e olha para a frente"; ele é "a atitude de desviar o olhar das primeiras coisas, dos princípios, das 'categorias', das supostas necessidades, para as coisas finais, os frutos, as consequências, os fatos" (*Ibid.,* p. 54). A escolástica perguntava: "O que é a coisa?" — e perdeu-se em equidades; o darwinismo perguntava: "Qual é a sua origem?" — e perdeu-se em nebulosas; o pragmatismo pergunta: "Quais as consequências?" — e volta o rosto do pensamento para a ação e o futuro.

3. PLURALISMO

Vamos aplicar este método ao problema mais antigo da filosofia — a existência e a natureza de Deus. Os filósofos escolásticos descreviam a divindade como "*Ens a se extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite, perfectum, simplex, imutabile, immensum, eternum, intelligens"'* (P. 121). Isso é magnífico; que divindade não se sentiria orgulhosa de tal definição? Mas o que é que ela significa? Quais as suas consequências para a Humanidade? Se Deus é onisciente e onipotente, nós somos

marionetes; nada há que possamos fazer para alterar o curso do destino que a Sua vontade delineou e decretou desde o início; o calvinismo e o fatalismo são os corolários lógicos de uma definição assim. O mesmo teste aplicado ao determinismo mecanicista dá os mesmos resultados: se realmente acreditássemos no determinismo, deveríamos tornar-nos místicos hindus e abandonar-nos de imediato à imensa fatalidade que nos usa como marionetes. É claro que não aceitamos essas filosofias sombrias; o intelecto humano as propõe repetidas vezes devido à sua simplicidade e simetria lógicas, mas a vida as ignora, submerge e segue em frente.

Uma filosofia pode ser incontestável em outros aspectos, mas há dois defeitos que, isoladamente, podem ser fatais para a sua adoção universal. Primeiro, o seu princípio máximo não deve frustrar e desapontar nossos mais caros desejos e nossas mais acalentadas esperanças. (...) Mas um segundo defeito numa filosofia, e pior do que contradizer nossas propensões ativas, é não dar a estas objeto algum contra o qual possam exercer pressão.

Uma filosofia cujo princípio é tão desproporcional aos nossos mais íntimos poderes que lhes nega toda a relevância em assuntos universais, que aniquila seus motivos de um só golpe, será ainda mais impopular que o pessimismo. (...) É por isso que o materialismo irá sempre fracassar ao tentar a adoção universal (*Os Princípios da Psicologia,* Nova York, 1890, vol. II, p. 312).

Os homens aceitam ou rejeitam filosofias, então, segundo suas necessidades e seus temperamentos, não segundo a "verdade objetiva"; eles não perguntam: "Isso é lógico?" Perguntam: "O que a prática dessa filosofia irá significar para nossas vidas e nossos interesses?" Argumentos a favor e contra podem servir para iluminar, mas nunca para provar.

Lógica e sermões jamais convencem;

A umidade da noite penetra mais fundo em minha alma.(...)

Agora, reexamino filosofias e religiões.

Elas podem mostrar-se boas nas salas de conferências, mas não podem provar coisa alguma sob as imensas nuvens e ao longo da paisagem e das graciosas correntes (Whitman, *Leaves of Grass,* Filadélfia, 1900, pp. 61 e 172).

Sabemos que os argumentos são ditados pelas nossas necessidades, e que as nossas necessidades não podem ser ditadas por argumentos.

A história da filosofia é, em grande parte, a história de um certo choque de temperamentos humanos (...) Seja qual for o temperamento que tenha um filósofo profissional, ele tenta, quando está filosofando, ocultá-lo. Temperamento não é nenhuma razão convencionalmente reconhecida e por isso o filósofo tem necessidade de achar razões impessoais que justifiquem suas conclusões. No entanto, o seu temperamento lhe dá realmente, mais do que qualquer de suas premissas mais rigorosamente objetivas, um preconceito mais forte (*Pragmatismo,* p. 6).

Esses temperamentos que selecionam e ditam filosofias podem ser divididos em "idealistas" e "realistas". O temperamento idealista é religioso, gosta de ter dogmas definidos e inalteráveis, e verdades *a priori*; afeiçoa-se naturalmente ao livre-arbítrio, ao idealismo, ao monismo e ao otimismo.

O temperamento realista é materialista, irreligioso, empírico (baseando-se sempre em "fatos"), sensacionalista (atribuindo todo conhecimento à sensação), fatalista, pluralista, pessimista, cético. Em cada grupo há enormes contradições; e sem dúvida há temperamentos que selecionam suas teorias em parte de um grupo, em parte de outro. Há pessoas (William James, por exemplo) que são "realistas" em sua mania quanto aos fatos e seu apoio nos sentidos, e ao mesmo tempo "idealistas" no horror do determinismo e na necessidade de uma crença religiosa. Será possível encontrar uma filosofia que harmonize essas exigências aparentemente contraditórias?

James acredita que o teísmo pluralista nos proporciona essa síntese. Ele oferece um Deus finito, não um olimpiano provocador de trovões sentado, distante, numa nuvem, "mas ajudante, *primus inter pares,* em meio a todos os formadores do destino do grande mundo" (*Ibid.,* p. 298). O cosmo não é um sistema fechado e harmonioso; é um campo de batalha de correntes cruzadas e de propósitos conflitantes; ele se mostra, com uma obviedade patente, não como um universo, mas como um multiverso. E perda de tempo dizer que este caos em que vivemos e nos movemos é o resultado de uma única vontade consistente; ele mostra, dentro de si mesmo, todos os sinais de contradição e divisão. Talvez os antigos fossem mais sábios do que nós, e o politeísmo possa ser mais verdadeiro do que o monoteísmo para a impressionante diversidade do mundo. Esse politeísmo "sempre foi a religião das pessoas comuns, e o mesmo acontece hoje" (*Diversidades da Experiência Religiosa,* Nova York, 1902, p. 526). O povo está certo,

e os filósofos estão errados. O monismo é a doença natural dos filósofos, que anseiam ardentemente não (como pensam) pela verdade, mas pela unidade. "'O mundo é Um!'" — a fórmula poderá se tornar uma espécie de veneração aos números. Três' e 'sete' têm sido, é verdade, reconhecidos como números sagrados; mas tomados de forma abstrata, por que 'um' é mais excelente do que 'quarenta e três', ou que 'dois milhões e dez"'? (*Pragmalisnio,* p. 312. A resposta, obviamente, é que a unidade, ou um sistema de leis que vigorem para todo o universo, facilita a explicação, a previsão e o controle).

O valor de um multiverso, em comparação com um universo, está no seguinte: onde houver correntes cruzadas e forças que se digladiam, nossa força e nossa vontade poderão valer e ajudar a resolver o problema; é um mundo no qual nada está irrevogavelmente decidido, e toda ação tem importância. Um mundo monístico é, para nós, um mundo morto; em um universo desses, nós desempenhamos, quer queiramos, quer não, os papéis que nos foram atribuídos por uma divindade onipotente ou uma nebulosa primária; e nem todas as nossas lágrimas poderão apagar uma palavra que seja do roteiro eterno. Em um universo finito, a individualidade é uma ilusão; na realidade, assegura-nos o monista, somos todos de uma substância de mosaico. Mas em um mundo inacabado, podemos escrever algumas falas dos papéis que representamos, e nossas escolhas moldam, até certo ponto, o futuro em que temos de viver. Em um mundo desses, podemos ser livres; é um mundo de oportunidades, e não de destino; tudo está na base do "ainda falta"; e o que somos ou fazemos pode alterar tudo. Se o nariz de Cleópatra, diz Pascal, fosse dois centímetros mais comprido ou mais curto, a história toda teria sido mudada.

A prova teórica em favor desse livre-arbítrio, ou desse multiverso, ou desse Deus finito, é tão falha quanto a favorável às filosofias contrárias. Até mesmo a prova prática pode variar de pessoa a pessoa; é concebível que alguns possam obter melhores resultados para suas vidas de uma filosofia determinística do que de uma filosofia libertária. Mas quando a evidência for indecisiva, nossos interesses vitais e morais deverão fazer a escolha.

Se houver qualquer vida que seja realmente melhor levarmos, e qualquer ideia que, aceita por nós, nos ajude a vivê-la, será realmente *melhor para nós* acreditar em tal ideia, *a menos que isso se choque incidentalmente com outros benefícios vitais maiores (Ibid.,* p. 78).

Ora, a persistência da crença em Deus é a melhor prova de seu valor vital e moral quase universal. James ficou estupefato e atraído pelas intermináveis variedades de experiência e crença religiosa; ele as descrevia com a simpatia de um artista, mesmo quando mais discordava delas. Viu um certo grau de verdade em todas elas e exigia uma mente aberta para toda esperança nova. Não hesitou em filiar-se à Sociedade de Pesquisa Psíquica; por que esses fenômenos, bem como outros, não deveriam ser objeto de um paciente exame? No fim, James estava convencido da realidade de um outro mundo — o mundo espiritual.

Nego firmemente que a nossa experiência humana seja a mais elevada forma de experiência existente no universo. Creio, isso sim, que a nossa relação com todo o universo é praticamente a mesma que os nossos caninos e felinos de estimação mantêm com a vida humana. Eles habitam nossas salas de estar e bibliotecas. Participam de cenas de cuja significância não fazem a mínima ideia. Eles são apenas tangentes a curvas da história, cujos começo, fim e formas passam inteiramente fora de seu alcance. E assim, somos tangentes à vida mais ampla das coisas (*Ibid.,* p. 299).

Apesar de tudo, ele não considerava a filosofia uma meditação sobre a morte; nenhum problema tinha valor para ele, a menos que pudesse guiar e estimular nossa carreira terrestre. "Era com as excelências de nossa natureza, e não com a sua duração, que ele se ocupava" (Kallen, *William fames and Henri Bergson,* p. 240). Ele não vivia tanto no seu estúdio quanto na corrente da vida; foi um trabalhador ativo numa centena de tentativas de melhorar o ser humano; estava sempre ajudando alguém, animando pessoas com o vírus de sua coragem. Acreditava que em todo indivíduo havia "energias de reserva" que a ocasional obstetrícia das circunstâncias iria trazer à luz; e seu sermão constante, para o indivíduo e para a sociedade, era um apelo para que esses recursos fossem totalmente utilizados. Ficava horrorizado com o desperdício da energia humana na guerra; e sugeria que aqueles poderosos impulsos de combate e domínio poderiam encontrar válvula de escape numa "guerra contra a natureza". Por que todo homem, rico ou pobre, não dá dois anos de sua vida ao Estado, não com a finalidade de matar outras pessoas, mas para acabar com as pragas, drenar os mangues, irrigar os desertos, cavar os canais e, democraticamente, executar a engenharia física e social que constrói tão lenta e penosamente aquilo que a guerra destrói com tanta rapidez?

Ele simpatizava com o socialismo, mas não gostava da depreciação do indivíduo e do gênio pelo sistema. A fórmula de Taine, que reduzia todas as manifestações culturais a "raça, meio ambiente e tempo", era inadequada precisamente porque deixava de fora o indivíduo. Porque só indivíduo tem valor; tudo mais é um meio — até a filosofia. E por

isso, precisamos, de um lado, de um Estado que compreenda que é o curador e o servidor dos interesses de homens e mulheres individuais; e do outro, uma filosofia e uma fé que "ofereçam o universo como uma aventura, e não como um projeto" (Chesterton), e estimulem todas as energias apresentando o mundo como um lugar no qual, embora existam muitos defeitos, também há vitórias à nossa espera.

A shipwrecked sailor, buried on this coast,

Bids you set sail.

Full many a gallant bark, when were lost,

*Weathered the gal (*Citado por James [*Pragmatismo*, p. 297] da Antologia Grega).

(Um marinheiro naufragado, enterrado nesta costa,

Pede-lhe que se faça à vela.

Muitos veleiros, quando estávamos perdidos,

Venceram o vendaval.)

4. COMENTÁRIOS

O leitor não precisa de guia algum para os novos e velhos elementos dessa filosofia. Ela faz parte da moderna guerra entre ciência e religião; outra tentativa, como a de Kant e de Bergson, de resgatar a fé na universalizada mecânica do materialismo. O pragmatismo tem suas raízes na "razão prática" de Kant; na exaltação da vontade por parte de Schopenhauer; na teoria de Darwin, de que o mais apto (e portanto também a mais apta e mais verdadeira ideia) é quem sobrevive; no utilitarismo, que media todos os bens em termos de uso; nas tradições empíricas e indutivas da filosofia inglesa; e, finalmente, nas sugestões do cenário americano.

E claro que, como todo mundo tem salientado, a maneira de pensar de James, senão a substância, era específica e inigualavelmente americana. A volúpia americana pelo movimento e pela aquisição infla as velas de seu estilo e seu pensamento e lhes dá uma motilidade esperançosa e quase aérea. Huneker a chama de "uma filosofia para filisteus", e, realmente, há algo nela que cheira a arte de vender: James fala de Deus como de um artigo a ser vendido a um consumidor de tendências materialistas, usando todos os artifícios da propaganda otimista; e nos aconselha a acreditar como se

estivesse recomendando investimentos de longo prazo, com altos dividendos, nos quais nada há a perder, mas todo o (outro) mundo a ganhar. Foi a reação defensiva da jovem América contra a metafísica e a ciência europeias.

O novo teste da verdade era, evidentemente, antigo; e o filósofo honesto descrevia o pragmatismo modestamente como "um novo nome para velhas maneiras de pensar". Se o novo teste significa que verdade é aquilo que foi testado pela experiência e pelo experimento, a resposta só pode ser: "É claro." Se significa que a utilidade pessoal é um teste da verdade, a resposta não pode ser outra: "E claro que não"; utilidade pessoal é apenas utilidade pessoal; só a utilidade permanente universal constituiria a verdade. Quando alguns pragmatistas falam de uma crença que foi verdadeira em determinada época porque então era útil (embora agora invalidada), estão dizendo bobagem com termos eruditos; tratava-se de um engano útil, não de uma verdade. O pragmatismo só é correto se for um conceito acaciano.

O que James pretendia fazer, no entanto, era desmanchar as teias que haviam colhido a filosofia; ele queria reiterar, de uma maneira nova e chocante, a velha atitude inglesa em relação à teoria e à ideologia. Estava apenas levando adiante o trabalho de Bacon de voltar uma vez mais a face da filosofia para o lado do inevitável mundo das coisas. Ele será lembrado por essa ênfase empírica, esse novo realismo, não por sua teoria da verdade; e será reverenciado, talvez, mais como psicólogo do que como filósofo. Ele sabia que não havia encontrado solução alguma para as velhas questões; admitia francamente ter expressado apenas mais uma hipótese, mais uma fé. Sobre a sua escrivaninha, quando ele morreu, estava uma folha de papel em que escrevera suas últimas e talvez mais características sentenças: "Não há conclusão alguma. O que será que concluiu, para que pudéssemos chegar a uma conclusão sobre isso? Não há sortes para serem lidas, e não há conselhos a dar. Adeus".

III. JOHN DEWEY

1. EDUCAÇÃO

Afinal, o pragmatismo não "era bem" uma filosofia americana; ele não captou o espírito da grande América que ficava ao sul e a oeste dos Estados da Nova Inglaterra. Era uma filosofia altamente moralista, e traía as origens puritanas de seu autor. Por um instante, falava de resultados práticos e coisas prosaicas, e no instante seguinte saltava, com a

velocidade da esperança da terra para o céu. Começou com uma saudável reação contra a metafísica e a epistemologia, e era de se esperar uma filosofia da natureza e da sociedade; mas acabou como um apelo quase apologético em favor da respeitabilidade intelectual de todas as queridas crenças. Quando é que a filosofia iria aprender a deixar para a religião os desorientadores problemas de uma outra vida, e para a psicologia as sutis dificuldades do processo do conhecimento, dedicando-se com todas as forças à iluminação dos propósitos humanos e à coordenação e elevação da vida humana?

As circunstâncias não deixaram nada por fazer no sentido de preparar John Dewey para atender a essa necessidade e esboçar uma filosofia que expressasse o espírito de uma América informada e consciente. Ele nasceu no "decadente Leste" (em Burlington, Vermont, 1859) e lá recebeu sua educação, como se para absorver a velha cultura antes de se aventurar na nova. Mas em pouco tempo aceitou o conselho de Greeley e foi para Oeste, ensinando filosofia nas universidades de Minnesota (1888-9), Michigan (1889-94) e Chicago (1894-1904). Só então foi que voltou para o Leste, para fazer parte — e depois ser chefe — do departamento de filosofia da Universidade de Colúmbia. Nos seus primeiros vinte anos, o ambiente de Vermont lhe deu aquela quase rústica simplicidade que o caracteriza até mesmo hoje, quando o mundo todo o aplaude. E depois, nos seus vinte anos de Centro-Oeste, ele viu aquela imensa América da qual a mente do Leste é tão orgulhosamente ignorante; aprendeu-lhe as limitações e os poderes; e quando começou a escrever a sua própria filosofia, deu a seus alunos e a seus leitores uma interpretação do sadio e simples naturalismo que sublinha as superficiais superstições das "províncias" da América. Ele escreveu a filosofia, como Whitman escreveu a poesia, não de um Estado novo-inglês, mas do continente (Os mais importantes dos livros de Dewey são: *A Escola e a Sociedade* (1900); *Estudos de Teoria Lógica* (1903); *Ética* (com Tufts, 1908); *Como Pensamos* (1909); *A Influência de Darwin na Filosofia* (1910); *Democracia e Educação* (1913); *Escolas do Amanhã* (com sua filha Evelyn, 1915); *Ensaios sobre Lógica Experimental* (1916); *Inteligência Criativa* (1917); *A Reconstrução na Filosofia* (1920); *Natureza Humana e Conduta* (1922). Os dois últimos são as mais fáceis vias de acesso ao seu pensamento).

Dewey chamou a atenção do mundo pela primeira vez com o seu trabalho da Escola de Educação em Chicago. Foi naqueles anos que ele revelou a resoluta tendência experimental de seu pensamento; e agora, trinta anos depois, sua mente ainda está aberta a todo movimento novo em educação, e seu interesse nas "escolas do amanhã" nunca esmorece. Talvez seu maior livro seja *Democracia e Educação*; nele, ele traça as várias linhas de sua filosofia até certo ponto, e as centraliza todas na tarefa de desenvolver uma geração melhor. Todos os professores progressistas reconhecem a sua liderança; e praticamente não existe uma escola na América que não tenha sentido a sua

influência. Nós o encontramos ativo em toda parte, na tarefa de refazer as escolas do mundo; passou dois anos na China fazendo palestras para professores sobre a reforma da educação, e fez um relatório para o governo turco sobre a reorganização de suas escolas públicas.

Seguindo a exigência feita por Spencer, de mais ciência e menos literatura na educação, Dewey acrescenta que até mesmo a ciência não deveria ser aprendida com livros, mas chegar ao aluno pela prática de ocupações úteis. Dewey não tinha em alta conta uma educação "liberal"; o termo foi usado, originalmente, para denotar a cultura de um "homem livre" — isto é, um homem que nunca trabalhava; e era natural que uma educação dessas fosse adaptada mais a uma classe ociosa em uma aristocracia do que a uma vida industrial e democrática. Numa sociedade industrial, a escola deveria ser uma oficina e uma comunidade em miniatura; deveria ensinar, pela prática e por meio de tentativas e erros, as artes e a disciplina necessárias à ordem econômica e social. E, finalmente, a educação deveria ser reconcebida, não meramente como uma preparação para a maturidade (daí a nossa ideia absurda de que ela deveria parar depois da adolescência), mas como um contínuo crescimento da mente e uma contínua iluminação da vida. De certo modo, as escolas só podem nos dar os instrumentos do crescimento mental; o resto depende da nossa absorção e da nossa interpretação da experiência. A verdadeira educação vem depois que deixamos a escola; e não há razão para que deva parar antes de nossa morte.

2. INSTRUMENTALISMO

O que define Dewey é a indisfarçada inteireza com que ele aceita a teoria da evolução. A mente, bem como o corpo, é para ele um órgão evoluído, na luta pela existência, de formas inferiores. Seu ponto de partida em todos os campos é darwiniano.

Quando Descartes disse: "A natureza das coisas físicas é muito mais facilmente concebida quando elas são observadas passando gradativamente a existir do que quando só são consideradas como produzidas de repente, num estado acabado e perfeito", o mundo moderno tornou-se cônscio da lógica que dali por diante iria controlá-lo, a lógica da qual *A Origem das Espécies* de Darwin é a mais recente realização científica. (...) Quando Darwin disse das espécies o que Galileu havia dito da Terra, *e pur si muove,* emancipou, de uma vez por todas, as ideias genéticas e experimentais como um Organon de fazer perguntas e procurar explicações (*A Influência de Danvin na Filosofia,* Nova York, 1910, p. 8).

As coisas devem ser explicadas, então, não por causação sobrenatural, mas pelo seu lugar e sua função no meio ambiente. Dewey é francamente naturalista; ele protesta que "idealizar e racionalizar o universo em geral é uma confissão de incapacidade de dominar os cursos das coisas que especificamente nos dizem respeito" (*Ibid.,* p. 17). Ele também não confia na Vontade schopenhaueriana e no *élan* bergsoniano; estes podem existir, mas não há necessidade de venerá-los; porque essas forças do mundo são, na metade das vezes, destruidoras de tudo aquilo que o homem cria e reverencia (*Natureza Humana e Conduta,* Nova York, 1922, p. 74). A divindade está dentro de nós, não nessas forças cósmicas neutras. "A inteligência desceu de seu solitário isolamento na extremidade remota das coisas, de onde funcionava como motor imóvel e bem máximo, para assumir seu assento nas questões moventes dos homens" (*I. de D. na F.,* p. 55). Temos que ser fiéis à Terra.

Como um bom positivista, rebento do tronco de Bacon, Hobbes, Spencer e Mill, Dewey rejeita a metafísica como o eco e o disfarce da teologia. O problema da filosofia sempre foi o fato de seus problemas serem confundidos com os da religião. "Enquanto eu lia Platão, a filosofia começou com um certo sentido de sua base e sua missão essencialmente políticas — um reconhecimento de que seus problemas eram os da organização de uma ordem social justa. Mas pouco depois perdeu-se em sonhos com um outro mundo" (*Ibid.,* p. 21). Na filosofia alemã, o interesse pelos problemas religiosos desviou o curso do desenvolvimento filosófico; na filosofia inglesa, o interesse social sobrepujou o sobrenatural. Durante dois séculos houve uma guerra violenta entre um idealismo que refletia religião autoritária e aristocracia feudal, e um sensacionalismo que refletia a fé liberal de uma democracia progressista.

Essa guerra ainda não acabou; e portanto ainda não saímos inteiramente da idade Média. A era moderna só irá começar quando o ponto de vista naturalista for adotado em todos os setores. Isto não quer dizer que a mente seja reduzida a matéria, mas apenas que a matéria e a vida devem ser compreendidas não em termos teológicos, mas em termos biológicos, como um órgão ou organismo em um meio ambiente, sofrendo ações e reagindo, moldado e moldando. Devemos estudar não "estados da consciência", mas modos de resposta. "O cérebro é primordialmente um órgão de um certo tipo de comportamento, não de conhecer o mundo" (*Inteligência Criativa.* Nova York, 1917, p. 36). O pensamento é um instrumento de readaptação; é um órgão, tanto quanto os membros e os dentes. As ideias são contatos imaginados, experimentos em adaptações. Mas não se trata de uma adaptação passiva, de uma adaptação meramente spenceriana. "A adaptação completa ao meio ambiente significa morte. O elemento essencial em toda

resposta é o desejo de controlar o meio ambiente." (Palestras, em classe, sobre "Ética Psicológica", 29 de setembro de 1924). O problema da filosofia não é como poderemos passar a conhecer um mundo externo, mas como poderemos aprender a controlá-lo e refazê-lo, e visando a que metas. Filosofia não é a análise da sensação e do conhecimento (porque isto é psicologia), mas a síntese e a coordenação do conhecimento e do desejo.

Para compreender o pensamento, temos que vê-lo surgir em situações específicas. O raciocínio, segundo percebemos, começa não com premissas, mas com dificuldades; então, ele concebe uma hipótese que se torna a conclusão para a qual procura as premissas; por fim, submete a hipótese ao teste da observação ou do experimento. "A primeira característica do pensamento que o destaca é enfrentar a realidade — indagação, exame minucioso e extensivo, observação" (*Reconstrução na Filosofia,* Nova York, 1920, p. 140).O ambiente, aqui, não é muito confortável para o misticismo.

E repetindo, o pensamento é social; ele ocorre não apenas em situações específicas, mas em um determinado *milieu* cultural. O indivíduo é tanto um produto da sociedade quanto a sociedade é um produto do indivíduo; uma vasta rede de costumes, educação, convenções, língua e ideias tradicionais está pronta a precipitar-se sobre todo bebê recém-nascido para moldá-lo à imagem das pessoas em meio às quais apareceu. Tão rápida e completa é a operação dessa hereditariedade social que com frequência ela é confundida com hereditariedade física ou biológica. Até Spencer acreditava que as categorias ou hábitos e formas de pensar kantianos eram congênitos no indivíduo, ao passo que com toda a probabilidade são meramente o produto da transmissão social de hábitos mentais, dos adultos para as crianças (*Ibid.,* p. 92). Em geral, o papel do instinto tem sido exagerado, e o do treinamento precoce subestimado; os instintos mais poderosos, como o sexo e a belicosidade, foram consideravelmente modificados e controlados pelo treinamento social; e não há razão alguma para que outros instintos, como os de aquisição e domínio, não sejam similarmente modificados pela influência social e pela educação. Temos de desaprender nossas ideias sobre uma natureza humana imutável e um meio ambiente onipotente. Não há limite conhecível para a mudança e o crescimento; e talvez não haja coisa alguma impossível, mas o pensamento faz com que isso aconteça.

3. CIÊNCIA E POLÍTICA

O que Dewey vê e reverencia como a melhor de todas as coisas é o crescimento; tanto é assim, que ele faz dessa ideia relativa, mas específica, e que não é nenhum "bem" absoluto, seu padrão de julgamento ético.

A meta da vida não é a perfeição, mas o eterno processo de aperfeiçoamento, amadurecimento, refinamento... O homem mau é o homem que, não importa o quanto tenha sido bom, está começando a deteriorar-se, a ficar menos bom. O homem bom é o que não importa o quanto *tenha sido* moralmente indigno, está agindo para se tornar melhor. Uma concepção dessas faz com que o indivíduo seja rigoroso ao julgar a si mesmo e benévolo ao julgar os outros (*Reconstrução na Filosofia,* pp. 177 e 176).

E ser bom não significa apenas ser obediente e inofensivo; a bondade sem capacidade é ineficaz; e toda a virtude do mundo não irá nos salvar se não tivermos inteligência. Ignorância não é bem-aventurança, é inconsciência e escravidão; só a inteligência pode nos fazer participantes da formação de nossos destinos. Liberdade da vontade não é uma violação de sequências causais, é a iluminação da conduta pelo conhecimento. "Um médico ou um engenheiro é livre quanto a seus pensamentos ou suas ações na medida em que souber com que está lidando. Talvez encontremos, aqui, a chave para qualquer liberdade" (*Natureza Humana e Conduta,* p. 303). Nossa confiança deve, no final das contas, estar depositada no pensamento, e não no instinto — como poderia o instinto adaptar-se ao meio ambiente cada vez mais artificial que a indústria construiu à nossa volta, e ao imenso labirinto de problemas complicados em que estamos metidos?

A ciência física, por enquanto, sobrepujou, de muito, a psíquica. Dominamos o mecanismo físico o suficiente para produzir bens possíveis; não obtivemos um conhecimento das condições graças às quais valores possíveis se tornam reais na vida, e por isso ainda estamos à mercê do hábito, do acaso e, daí, da força. (...) Com um tremendo aumento do nosso controle sobre a natureza, de nossa capacidade de utilizar a natureza para uso e satisfação humanos, vemos a verdadeira realização de fins, o desfrute de valores, ficando cada vez mais sem garantias e precários. As vezes parece que nos pegaram em contradição; quanto mais multiplicamos os meios, menos certo e geral é o uso que podemos fazer deles. Não admira que um Carlyle ou um Ruskin condene toda a nossa civilização industrial, enquanto um Tolstói proclama um retorno ao deserto. Mas a única maneira de ver a situação com constância e vê-la intacta, é não esquecer que o problema todo é do progresso da ciência e sua aplicação à vida. (...) Moral, filosofia retornaram ao primeiro amor; amor pela sabedoria, que é guardiã do bem. Mas retornam ao princípio socrático equipadas, com uma multidão de métodos especiais de investigação e testes; com uma organizada massa de conhecimento, e com

controle das providências pelas quais a indústria, a lei e a educação poderão concentrar-se no problema da participação de todos os homens e mulheres, até a capacidade de absorção, em todos os valores obtidos ("Psicologia e Ciência Social". *I. de D. na F.* p. 71).

Ao contrário da maioria dos filósofos, Dewey aceita a democracia, embora conheça seus defeitos. O objetivo da ordem política é ajudar o indivíduo a desenvolver-se por completo; e isto só pode acontecer quando cada um participar, até a sua capacidade, na determinação da política e do destino de seu grupo. As classes fixas combinam com espécies fixas; a fluidez de classes surgiu ao mesmo tempo que a teoria da transformação das espécies (*Reconstrução,* p. 75). A aristocracia e a monarquia são mais eficientes do que a democracia, mas também são mais perigosas. Dewey não confia no Estado e deseja uma ordem pluralista, na qual o máximo possível do trabalho da sociedade seja feito por associações voluntárias. Ele vê na multiplicidade de organizações, partidos, empresas, sindicatos etc., uma reconciliação do individualismo com a ação comum à medida que eles:

ganham em importância, o Estado tende a se tornar cada vez mais um regulador e adaptador entre eles; definindo-lhes os limites das ações, evitando e resolvendo conflitos. (...) Além do mais, as associações voluntárias (...) não coincidem com as fronteiras políticas. Associações de matemáticos, químicos, astrônomos, empresas comerciais, organizações trabalhistas, igrejas são transnacionais porque os interesses que representam têm caráter mundial. Em casos assim, o internacionalismo não é uma aspiração, mas uma realidade, não um ideal sentimental, mas uma força. No entanto, esses interesses são atravessados e postos fora de ação pela tradicional doutrina da exclusiva soberania nacional. E a voga dessa doutrina ou desse dogma que constitui a mais forte barreira à efetiva formação de uma mentalidade internacional que concorde com as forças moventes da mão-de-obra, do comércio, da ciência, da arte e da religião atuais (*Ibid.,* pp. 203 e 205).

Mas a reconstrução política só virá quando aplicarmos aos nossos problemas sociais os métodos e atitudes experimentais que foram tão bem- sucedidos nas ciências naturais. Ainda estamos no estágio metafisico da filosofa política; lançamos abstrações à cabeça uns dos outros, e quando a batalha acaba, nada se ganhou. Não podemos curar nossos males sociais com ideias por atacado, magníficas generalizações como individualismo ou ordem, democracia ou monarquia ou aristocracia, ou seja lá o que for. Temos que enfrentar cada problema com uma hipótese específica, e sem nenhuma teoria universal;

teorias são tentáculos, e a proveitosa vida progressista tem de se apoiar no binômio ensaio-erro.

A atitude experimental (...) substitui asserções generalizadas pela análise detalhada, convicções temperamentais por investigações específicas, opiniões cuja grandeza estão em precisa relação com sua imprecisão por pequenos fatos. É dentro das ciências sociais, na moral, na política e na educação, que ainda se dá o pensamento segundo grandes antíteses, oposições teóricas de ordem e liberdade, individualismo e socialismo, cultura e utilidade, espontaneidade e disciplina, realidade e tradição. O campo das ciências físicas já esteve, certa vez, ocupado por visões "totais" similares, cujo apelo emocional era inversamente proporcional à sua clareza intelectual. Mas com o avanço do método experimental, a questão deixou de se resumir na definição sobre qual dos dois pretendentes rivais tem direito ao campo. Tornou-se uma questão de aclarar uma matéria confusa atacando-a pouco a pouco. Não conheço um caso em que o resultado final tenha sido qualquer coisa parecida com uma vitória para uma ou outra entre as teorias pré-experimentais. Todas desapareceram porque se tornaram cada vez mais irrelevantes para a situação descoberta, e com a sua irrelevância detectada, perderam o significado e ficaram desinteressantes (*New Republic,* 3 de fevereiro de 1917).

É nesse campo, nessa aplicação do conhecimento humano aos nossos antagonismos sociais, que deve estar o trabalho da filosofia. A filosofia se prende, como uma tímida solteirona, aos problemas e ideias antiquados; "a preocupação direta com dificuldades contemporâneas é deixada para a literatura e a política" (*Inteligência Criativa,* p. 4). A filosofia está em fuga diante das ciências, que uma a uma fugiram dela para o mundo produtivo, deixando-a com frio e sozinha, como mãe desprezada que ficou sem os órgãos vitais e com quase todos os guarda-louças vazios. A filosofia afastou-se timidamente de suas reais preocupações — o homem e sua vida no mundo — para um canto que se esfacela chamado epistemologia, e a todo momento corre o risco de ser expulsa pelas leis que proíbem a moradia em estruturas frágeis e sem segurança. Mas esses velhos problemas perderam o seu significado para nós: "nós não os resolvemos, pulamos por cima deles" (*I de D. na F.,* p. 19); eles evaporam no calor da fricção social e nas mudanças do modo de viver. A filosofia, como tudo mais, deve secularizar-se; deve ficar com os pés no chão e ganhar o seu sustento iluminando a vida.

O que os homens sérios não envolvidos na atividade profissional da filosofia mais desejam saber é quais são as modificações e as desistências de heranças intelectuais necessárias aos mais recentes movimentos industriais, políticos e científicos. (...) A

tarefa da futura filosofia é esclarecer as ideias do homem quanto às lutas sociais e morais de sua época. Seu objetivo é se tornar, tanto quanto humanamente possível, um órgão para lidar com esses conflitos. (...) Uma teoria católica e presciente da adaptação dos fatores conflitantes da vida é filosofia. (*Inteligência Criativa,* p. 5; *Reconstrução,* p. 26; *I. de D. na F.,* p.45).

Uma filosofia compreendida dessa maneira poderia, finalmente, produzir filósofos dignos de serem reis.

CONCLUSÃO

Se o leitor quiser agora resumir para uso próprio essas três filosofias, talvez veja mais justiça do que viu a princípio no desprezo à cronologia que colocou Santayana antes de James e Dewey. Fica mais claro, em retrospecto, que o mais eloquente e mais sutil de nossos pensadores vivos pertence quase inteiramente às tradições culturais da Europa; que William James, embora ligado de muitas maneiras àquela tradição, captou o espírito de pelo menos a América do Leste em seu pensamento, e o espírito da América inteira em seu estilo; e que John Dewey, produto tanto do Leste como do Oeste, deu forma filosófica ao temperamento realista e democrático de seu povo. Torna-se evidente que a nossa velha dependência do pensamento europeu está diminuindo, que estamos começando a fazer nosso trabalho próprio em filosofia, na literatura e na ciência, e à nossa moda. Mal começando, é claro, porque ainda somos jovens e, como tal, não aprendemos a andar inteiramente sem a ajuda de nossa ascendência europeia. Mas se acharmos difícil suplantar a nós mesmos, e se às vezes ficarmos desanimados com a nossa superficialidade, nosso provincialismo, nossa mesquinhez e nosso fanatismo, nossa imatura intolerância e nossa tímida violência contra a inovação e o experimento — lembremo-nos de que a Inglaterra precisou de oitocentos anos para ir de sua fundação ao seu Shakespeare; e que a França precisou de oitocentos anos para ir de sua fundação ao seu Montaigne. Nós atraímos para cá, vindos da Europa, e selecionamos para sobreviver e para imitação entre nós, mais o individualista de iniciativa e o pioneiro aquisitivo do que as almas meditativas e artísticas; tivemos de gastar nossas energias abrindo clareiras em nossas grandes florestas e extraindo a riqueza do nosso solo; ainda não tivemos tempo para produzir uma literatura nacional e uma filosofia madura.

Mas nos tornamos ricos, e a riqueza é o prelúdio à arte. Em todos os países em que séculos de esforço físico acumularam os meios para que houvesse luxo e lazer, a cultura veio em seguida com a mesma naturalidade com que a vegetação cresce em seu solo rico e irrigado. Ter ficado rico foi a primeira necessidade; também um povo precisa viver antes de poder filosofar. Não há dúvida de que crescemos mais depressa do que em geral crescem as nações; e a desordem de nossas almas é devida à rapidez do nosso desenvolvimento. Somos como jovens perturbados e desequilibrados, durante certo tempo, pelo súbito crescimento e pelas experiências da puberdade. Mas em breve chegará a nossa maturidade; nossas mentes irão alcançar o ritmo de nossos corpos,

nossa cultura e nossas posses. Talvez haja maiores almas do que a de Shakespeare, e maiores mentes do que a de Platão, esperando para nascer. Quando tivermos aprendido a reverenciar tanto a liberdade quanto a riqueza, teremos também a nossa Renascença.